Bukowina

Wspólne dziedzictwo kulturowe i językowe



Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk
Fundacja Slawistyczna
Muzeum Etnograficzne w Zielonej Górze – Ochli
Regionalne Centrum Kultury – Fabryka Emocji w Pile

Język na Pograniczach 42

Bukowina

Język na Pograniczach
[Borderland Languages]

42

Bukowina

*W*spólne dziedzictwo kulturowe i językowe

Pod redakcją
Heleny Krasowskiej,
Magdaleny Pokrzyńskiej
i Ewy Wróblewskiej-Trochimiuk

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk
Fundacja Slawistyczna
Muzeum Etnograficzne w Zielonej Górze – Ochli
Regionalne Centrum Kultury – Fabryka Emocji w Pile

Warszawa – Zielona Góra – Piła 2020

Recenzje wydawnicze [Editiorial Reviews]

Д.ф.н., проф. Ольга Харлан, Бердянський державний педагогічний університет,
Бердянськ, Україна
[D.f.n., prof. Olga Kharlan, Berdyansk State Pedagogical University, Berdyansk, Ukraine]

dr hab. Bartłomiej Zdaniuk, Uniwersytet Warszawski, Warszawa, Polska
[University of Warsaw, Warsaw, Poland]

Publikacja przygotowana w ramach zadania: „Międzynarodowa konferencja naukowa *Wspólne dziedzictwo kulturowe i językowe*" – zadanie finansowane w ramach umowy 570/P-DUN/2019 ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą naukę.

The work has been prepared in fulfilment of the task "*Common Cultural and Linguistic Heritage* – an international conference", financed under contract no. 570/P-DUN/2019 from the funds of the Minister of Science and Higher Education allocated for the dissemination of science.



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Projekt okładki i stron tytułowych
[Cover, Halftitle and Title Page Design]
Barbara Grunwald-Hajdasz

Redaktor prowadzący
[Editorial Supervision]
Jakub Ozimek

e-ISBN: 978-83-66369-35-1
ISBN: 978-83-66369-34-4
ISSN: 1230-1302 (Język na Pograniczach)

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk
[Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences]
ul. Bartoszewicza 1b/17, 00-337 Warszawa
tel. 22 826 76 88, wydawnictwo@ispan.waw.pl, www.ispan.waw.pl

SPIS TREŚCI

TABLE OF CONTENTS. 7

Helena Krasowska, Magdalena Pokrzyńska, Ewa Wróblewska-Trochimiuk, *Dziedzictwo kulturowe – Bukowina – wspólnota* 11
Helena Krasowska, Magdalena Pokrzyńska, Ewa Wróblewska-Trochimiuk, *Cultural Heritage – Bukovina – Community* 21

DZIEDZICTWO JĘZYKOWE

Ilona Czamańska, *Problem języka Wołochów/Vlachów bałkańskich* 33
Joanna Gorzelana, *Zapożyczenia językowe jako świadectwo kontaktów kulturowych Bukowińczyków – mieszkańców Ziemi Lubuskiej* 55
Ярослав Редьква, *Слов'янська гідронімія Буковини та Галичини (онома-семасіологічний та етимологічний аналіз)* 71
Марія Скаб, Мар'ян Скаб, *Полікультурне наповнення складників концепту «Буковина» в українських піснях* 107
Олексій Сухомлинов, *Мовні маркери ідентичності поляків Буковини* 127

PAMIĘĆ DZIEDZICTWA

Radu Florian Bruja, *Național, naționalism și antisemitism în discursul politic al lui Ion Zelea Codreanu* 137
Krzysztof Nowak, Homo bucovinensis *na tle polityki narodowościowej w austriackiej Przedlitawii (refleksje historyczne)* 157
Maria Radziszewska, *Towarzystwo Polskie Bratniej Pomocy i Czytelni Polskiej w Suczawie (1903–1953) i jego działalność kulturalno-oświatowa* 177
Harieta Mareci Sabol, *Copiii din Bucovina în preajma anilor 1900. De la ipostaza fotografică la semnificația istorică* 195
Lech Wojciech Szajdak, *Stefan Szajdak – nauczyciel, poeta autentysta, współzałożyciel Grupy Poetyckiej „Wołyń", żołnierz generała Władysława Andersa* 211
Інна Стрілець, *«Своє» і «чуже» в міжкультурному діалозі міста на пограниччі (Інскрипти XIX, поч. XX ст. смт Гусятин Тернопільської області)* 231

DZIEDZICTWO JAKO ŻYWA TRADYCJA

Oskar Czendze, Maren Röger, *Rekonstrukcje przestrzeni pamięci. Bukowina i „bukowinizm" we wspomnieniach niemieckich i polskich przesiedleńców* 243
Helena Krasowska, *Bukowińskie Spotkania 1991–2019: transgraniczna animacja kultury i nauki* 263
Magdalena Pokrzyńska, *Bukowiński Festiwal Nauki: integracyjny wymiar edukacji* 281
Maria Protsiuk, *Dyplomacja kulturalna w stosunkach polsko-ukraińskich (przykład Międzynarodowego Festiwalu Folklorystycznego „Bukowińskie Spotkania")* 301
Karina Stempel-Gancarczyk, *Tradycje polskie i nowoczesność rumuńska w kuchni mieszkańców Bulaju* 317
Ewa Wróblewska-Trochimiuk, *O potrzebie widzialności. Dziedzictwo kulturowe a kultura wizualna* 335
Michał Zając, *Literackie portrety środkowoeuropejskich miast w* Leksykonie miast intymnych *Jurija Andruchowycza* 349
Василь Джаман, Ярослав Джаман, Мирослав Заячук, *Екскурсійні маршрути по туристичних об'єктах польської громади в Чернівцях* 359
Наталія Колесник, *Дослідження українських учених – новий напрям у слов'янській ономастиці* 371

O TOMIE; STRESZCZENIE 381
ABOUT THE VOLUME; SUMMARY 383

TABLE OF CONTENTS

SPIS TREŚCI 5

Helena Krasowska, Magdalena Pokrzyńska, Ewa Wróblewska-Trochimiuk, *Dziedzictwo kulturowe – Bukowina – wspólnota* 11

Helena Krasowska, Magdalena Pokrzyńska, Ewa Wróblewska-Trochimiuk, *Cultural Heritage – Bukovina – Community* 21

LINGUISTIC HERITAGE

Ilona Czamańska, *The Issue of the Language of Balkan Vlachs* 33

Joanna Gorzelana, *Loanwords as a Legacy of Cultural Contacts of Bukovinians Inhabiting the Lubusz Land* 55

Yaroslav Redkva, *Slavic Hydronymy of Bukovina and Galicia: An Onomastic-Semasiological and Etymological Analysis* 71

Mariia Skab, Marian Skab, *Polycultural Content of Components of the Concept Bukovina in Ukrainian Songs* 107

Oleksii Sukhomlynov, *Language Markers of the Identity of Poles in Bukovina* 127

MEMORY OF HERITAGE

Radu Florian Bruja, *The National, Nationalism and Antisemitism in Ion Zelea Codreanu's Political Discourse* 137

Krzysztof Nowak, Homo Bucovinensis *Against the Background of Nationality Policy in the Austrian Cisleithania (Historical Reflections)* 157

Maria Radziszewska, *Cultural and Educational Activity of the Polish Brotherly Aid and the Polish Reading Room Society in Suceava, 1903–1953* 177

Harieta Mareci Sabol, *Children from Bukovina Around 1900: From Photographic Hypostasis to Historical Significance* 195

Lech Wojciech Szajdak, *Stefan Szajdak – Teacher, "Authentic Poet"* (autentysta*), Co-Founder of the "Wołyń" Poetic Group, Soldier of General Władysław Anders' Army* 211

Inna Strilets, *"Our Own" and "Strangers" in the Intercultural Dialogue of a Border Town: Nineteenth- and Early-Twentieth-Century Gravestone Inscriptions in the Town of Husiatyn, Ternopil Region* 231

HERITAGE AS LIVING TRADITION

Oskar Czendze, Maren Röger, *Reconstructions of a* Lieu de Mémoire*: Bukovina and "Bukovinism" in the Narratives of German and Polish Resettlers* . . . 243
Helena Krasowska, *The „Bukovinian Meetings" International Festival of Folklore, 1991–2019: Animating Culture and Science Across Borders* . . . 263
Magdalena Pokrzyńska, *The Bukovinian Science Festival: An Integrative Aspect of Education* . . . 281
Maria Protsiuk, *Cultural Diplomacy in Polish-Ukrainian Relations: The Case of the "Bukovinian Meetings" International Festival of Folklore* . . . 301
Karina Stempel-Gancarczyk, *Polish Traditions and Romanian Modernity in the Cuisine of the Inhabitants of Bulai* . . . 317
Ewa Wróblewska-Trochimiuk, *On the Need for Visibility: Cultural Heritage and Visual Culture* . . . 335
Michał Zając, *Literary Portraits of Central European Cities in Yurii Andrukhovych's* Lexicon of Intimate Cities . . . 349
Vasyl Dzhaman, Yaroslav Dzhaman, Myroslav Zayachuk, *Polish Cultural Heritage Sites in Chernivtsi: Excursion Routes* . . . 359
Nataliia Kolesnyk, *Research by Ukrainian Scholars as a New Direction in Slavic Onomastics* . . . 371

O TOMIE; STRESZCZENIE . . . 381
ABOUT THE VOLUME; SUMMARY . . . 383

Pamięci prof. Kazimierza Feleszki
(ur. 1939, Czerniowce – zm. 2001, Warszawa)
pomysłodawcy Bukowińskich Spotkań Naukowych
w 80. rocznicę Jego urodzin

Helena Krasowska
Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa
https://orcid.org/0000-0003-0904-5814
hkrasowska@ispan.waw.pl

Magdalena Pokrzyńska
Uniwersytet Zielonogórski / Muzeum Etnograficzne w Zielonej Górze-Ochli
https://orcid.org/0000-0002-8370-0592
m.pokrzynska@is.uz.zgora.pl

Ewa Wróblewska-Trochimiuk
Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa
https://orcid.org/0000-0002-1594-3306
ewa.wroblewska@ispan.waw.pl

DZIEDZICTWO KULTUROWE – BUKOWINA – WSPÓLNOTA

Pojęcie dziedzictwa kulturowego na dobre zagnieździło się już w słowniku heritologów, kulturoznawców, historyków sztuki, etnologów, socjologów, językoznawców czy prawników. Znane jest również animatorom kultury, pasjonatom historii i miłośnikom ludoznawstwa. Termin „dziedzictwo", które stanowi trzon tego pojęcia, oznacza zarówno przedmiot przekazywanego spadku, jak i samą czynność obejmowania czegoś w spuściźnie (Doroszewski, 1960, s. 561; Zgółkowa, 1997, s. 130). Z kolei człon „kulturowy", często błędnie podawany jako „kulturalny" (a zatem odnoszący się do wymiaru artystycznego), odsyła do antropologicznego ujęcia kultury, zgodnie z którym jest ona rozumiana jako „całość rzeczywistości ludzkiej, jako ludzkiej właśnie – we wszystkich jej elementach oraz wszystkich wzajemnych relacjach tych elementów" (Mencwel, 2006, s. 43).

Kultura i jej dziedziczenie stanowi uniwersalny atrybut społeczności tworzonych przez człowieka. Jednym z kluczowych elementów definiowania kultury jest podkreślanie mechanizmów jej tworzenia i trwania dzięki zjawiskom dziedziczenia dorobku poprzednich pokoleń oraz wytwarzania tradycji (Golka, 2007, s. 36). Z kolei „każdy proces historyczny jest nieustannym dialogiem z tradycją" (Tomicki, 1981, s. 354). Kultura obejmuje zarówno wzory

zachowań (idee, wartości i zasady), same zachowania, jak i wytwory tychże (Golka, 2007, s. 55). Oznacza to, że także dziedzictwo kulturowe – odnosząc się do wszystkich przejawów działalności człowieka, materialnych i niematerialnych, w tym również wytwarzanych przez niego systemów aksjologicznych – jest wewnętrznie złożone.

Dziedzictwo materialne tworzą ruchome i nieruchome wytwory człowieka, w tym fizyczne elementy natury, które zostały przez niego przetworzone. Składa się na nie bogactwo różnorodnych obiektów fizycznych, odmiennych pod względem wielkości, skali występowania, zasięgu, sposobu użycia, przeznaczenia itd. Zgodnie z ideacyjną koncepcją kultury, przedmioty i to, co postrzegamy (fenomenalny wymiar kultury) stanowią jedynie materialne manifestacje wymiaru mentalnego kultury. To właśnie ten ostatni jest „kulturą właściwą", tworząc podstawy interpretacyjne oraz koncepcje postrzeganego i wytwarzanego przez człowieka porządku fenomenalnego (Burszta, 1986, s. 100). Pisząc o kulturze, Jerzy Kmita przywołuje słowa Warda Goodenougha: „kultura nie jest zjawiskiem materialnym, nie stanowią jej rzeczy, ludzie, zachowania czy przeżycia emocjonalne. Jest to raczej organizacja tych zjawisk, stanowią ją formy rzeczy w umysłach ludzi – modele ich percypowania, inaczej – interpretowania ich" (Goodenough, cyt. za: Kmita, 1983, ss. 73–74). Kultura tak rozumiana (jako system reguł interpretacyjnych, norm, wzorów, wartości) jest rzeczywistością odmienną dla każdej jednostki i dla każdej grupy społecznej.

Zgodnie z przyjętą 17 października 2003 roku w Paryżu Konwencją UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego definicję niematerialnego dziedzictwa kulturowego formułuje się następująco:

> Niematerialne dziedzictwo kulturowe oznacza praktyki, wyobrażenia, przekazy, wiedzę i umiejętności – jak również związane z nimi instrumenty, przedmioty, artefakty i przestrzeń kulturową – które wspólnoty, grupy i, w niektórych przypadkach, jednostki uznają za część własnego dziedzictwa kulturowego. To niematerialne dziedzictwo kulturowe, przekazywane z pokolenia na pokolenie, jest stale odtwarzane przez wspólnoty i grupy w relacji z ich otoczeniem, oddziaływaniem przyrody i ich historią oraz zapewnia im poczucie tożsamości i ciągłości, przyczyniając się w ten sposób do wzrostu poszanowania dla różnorodności kulturowej oraz ludzkiej kreatywności (Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, 2003).

Choć trudno tu o wyczerpującą enumerację, Konwencja wylicza, że niematerialne dziedzictwo kulturowe przejawia się między innymi w następujących dziedzinach: tradycje i przekazy ustne (w tym język jako nośnik niematerialnego dziedzictwa kulturowego); sztuki widowiskowe i tradycje muzyczne; zwyczaje, rytuały i obrzędy świąteczne; wiedza i praktyki dotyczące przyrody i wszechświata; umiejętności związane z rzemiosłem tradycyj-

nym (Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, 2003)[1].

Istotnym aspektem zjawiska dziedzictwa kulturowego jest kwestia jego ochrony. Zwracają na to uwagę prawne definicje, w których podkreśla się, że uznanie określonych przejawów kultury za dziedzictwo kulturowe staje się podstawą do sprawowania nad nimi opieki prawnej. Jak podkreśla autor jednej z takich definicji, czyni się to:

> […] dla dobra konkretnego społeczeństwa i jego rozwoju oraz dla przekazania ich następnym pokoleniom, z uwagi na zrozumiałe i akceptowane wartości historyczne, patriotyczne, religijne, naukowe i artystyczne, mające znaczenie dla tożsamości i ciągłości rozwoju politycznego, społecznego i kulturalnego, dowodzenia prawd i upamiętniania wydarzeń historycznych, kultywowania poczucia piękna i wspólnoty cywilizacyjnej (Pruszyński, 2001, s. 50).

Działania na rzecz ochrony dziedzictwa są ważne w kontekście zachowania tożsamości członków społeczeństwa, są wyrazem więzi psychicznej z poprzednimi pokoleniami: „związek łączący społeczeństwo z przeszłością nie może nigdy zupełnie wygasnąć; tkwi w jego naturze […]. Społeczeństwo nie byłoby społeczeństwem, gdyby ta więź nie istniała choćby w minimalnym stopniu" (Shils, cyt. za: Sztompka, 2005, s. 67). Ciągłość kultury i społeczeństwa wynika z dwóch mechanizmów: materialnego/fizycznego (artefakty trwają w czasie i przestrzeni, w zależności od postaw względem nich mogą podlegać specjalnej pielęgnacji) oraz idealnego/psychologicznego (normy, wartości, przekonania, wiedza, symbole etc. są przekazywane za sprawą ludzkiej zdolności do zapamiętywania i komunikowania). Oba te mechanizmy oddziałują na siebie nawzajem (Sztompka, 2005, ss. 67–68). Z perspektywy społecznego funkcjonowania dziedzictwa kulturowego przynależy ono do struktur zastanych. Aczkolwiek w modelowym ujęciu określa ono punkt wyjścia procesu „stawania się społeczeństwa", pokolenia wstępujące (w modelu

---

[1] Uzupełnieniem tej definicji jest swoisty katalog niematerialnego dziedzictwa kulturowego stworzony przez Narodowy Instytut Dziedzictwa w Polsce, w którym wyróżniono: a) tradycje i przekazy ustne, między innymi bajki, przysłowia, pieśni, oracje, opowieści wspomnieniowe i wierzeniowe, historie, przemowy, lamenty pogrzebowe, zawołania pasterskie i handlowe, w tym język jako nośnik niematerialnego dziedzictwa kulturowego; b) sztuki widowiskowe i tradycje muzyczne w tym tradycje muzyczne wokalne, instrumentalne i taneczne, widowiska religijne, karnawałowe i doroczne; c) praktyki społeczno-kulturowe, takie jak zwyczaje, rytuały i obrzędy doroczne, sytuacyjne i rodzinne, chrzciny, wesela, pogrzeby, ceremoniały lokalne i środowiskowe, zwyczaje odpustowe i pielgrzymki, gry i zabawy, folklor dziecięcy, sposoby świętowania, praktyki służące nawiązywaniu kontaktów międzyludzkich, sposoby składania życzeń, tradycyjne wyobrażenia o wszechświecie, na przykład meteorologia ludowa; d) wiedza i praktyki dotyczące przyrody i wszechświata; tradycyjne sposoby leczenia; zamawiania miłosne i medyczne; e) wiedza i umiejętności związane z rzemiosłem tradycyjnym (Narodowy Instytut Dziedzictwa, b.d.).

samoprzekształcania się społeczeństwa rozumiane jako podmiot działający) mogą przyjąć względem niego różnorodne postawy – od pełnej zgody na dziedziczenie po jego odrzucenie.

Podążając za ustaleniami Jerzego Szackiego, poczynionymi w odniesieniu do fenomenu tradycji (Szacki, 2007), dziedzictwo w kontekście jego społecznego funkcjonowania można analizować w trzech wymiarach: czynnościowym – skupiając się na procesie transmisji elementów kultury danej zbiorowości; przedmiotowym – biorąc pod lupę to, co jest przekazywane; wreszcie podmiotowym – a zatem badając stosunek do dziedzictwa zarówno przekazującego, jak i tego, komu jest ono przekazywane.

Podmiotowe ujęcie definiuje tradycję jako część dziedzictwa kulturowego lub społecznego zawierającą w sobie te jego elementy, które są ważne i godne akceptacji. Roman Zimand pisze o „wyspach tradycji na rzece dziedzictwa" (Zimand, 1967, s. 377). U podstaw kształtowania się tradycji leży wiara w szczególną wartość danego elementu dziedzictwa. Tradycja należy zarówno do przeszłości, jak i do teraźniejszości – jest to bowiem przeszłość transmitowana międzypokoleniowo, aktywnie kontynuowana i przekształcana w teraźniejszości. Jak pisze Michał Głowiński, jest to obraz przeszłości formułowany przez ludzi żyjących w okresach następnych (cyt. za: Szacki, 1971, s. 148).

Ujęcie podmiotowe zwraca uwagę na odbiorcę dóbr kulturowych przekazywanych z pokolenia na pokolenie. Podkreśla się tu zwłaszcza aktywną, czynną rolę polegającą na wysiłku tworzenia tradycji. Tradycja nie jest bowiem czymś, co otrzymuje się w stanie gotowym: musi się tu pojawić refleksja odbierającego; procesowi powstawania tradycji zawsze towarzyszy problem selekcji, zmiennych wartościowań, problem rozmaitych uwarunkowań mających znaczenie dla trwania bądź zanikania „wysp tradycji" na „rzece dziedzictwa" – czyli dla tego, co zostanie tradowane, a co odrzucone przez pokolenie wstępujące (Szacki, 1971, ss. 150–151). Można zauważyć, że we współczesnym dyskursie o dziedzictwie kulturowym, w którym znaczącą rolę odgrywają instytucje powołujące się na rozstrzygnięcia UNESCO, dziedzictwo nie jest traktowane w taki szeroki sposób. Staje się ono synonimem tradycji. Przyczyniają się do tego m.in. formułowane listy obiektów dziedzictwa materialnego i niematerialnego, którym nadane jest szczególne znaczenie dla ludzkości. Są one wybrane z „rzeki dziedzictwa" i nadany jest im najwyższy status dla całości dziedzictwa światowego (więcej na temat konsekwencji formułowania list UNESCO – zob. Kocój i in., 2019, ss. 30–31). Zgodnie z rozróżnieniem zaproponowanym przez Bogdana Suchodolskiego można mówić o dwóch sytuacjach, kiedy dany fragment dziedzictwa jest tematyzowany, nadaje mu się pozytywny wydźwięk i włącza do tradycji grupowej. Wymienia on tradycję żywą i pamiętaną. Z tradycją żywą mamy do czynienia wówczas, gdy dzieła przeszłości trwają we współczesności i są dla członków zbiorowości zupełnie naturalne. Tradycja pamiętana natomiast to taki fragment dziedzictwa kulturowego, który jest znany za sprawą analiz historycznych. W przeciwieństwie do tradycji żywej, która przeżywana jest tak, jakby dzieła

składające się na nią należały do współczesnej epoki, w przypadku tradycji pamiętanej członkowie grupy mają świadomość, że wiedza o przeszłości jest godna zapamiętania, utrwalenia w naszych umysłach czy poprzez działalność stosownych instytucji, np. muzeów, ale niekoniecznie musi znajdować wyraz w działaniach i życiu jednostek czy codzienności mikrostruktur. Taką zapamiętaną tradycją można się chwalić przed sobą i przed innymi grupami, stanowi ona zwykle chlubę i powód do dumy, i jako taka jest przywoływana jedynie w specjalnych okolicznościach (zob. Szacki, 1971, s. 146).

Zagadnienie dziedzictwa kulturowego jest pierwszym proponowanym przez nas kluczem do lektury zawartych w niniejszej publikacji tekstów. Interesują nas zarówno jego materialne, jak i niematerialne przejawy, w największym stopniu zaś antropologiczny wymiar dziedzictwa kulturowego, a zatem jego znaczenie dla człowieka, wpływ, jaki wywiera na działalność ludzką, sposoby wartościowania dziedzictwa, praktyki, które dziedzictwo kulturowe ewokuje, jego związki z zagadnieniem tożsamości, kulturami miejskimi i wiejskimi, czy wreszcie to, jak determinuje komunikację ludzką.

Drugim tropem, którym może podążyć lektura przedkładanej monografii, jest kultura bukowińska. Bukowina, o której dziedzictwie kulturowym chcemy opowiedzieć, to pogranicze kulturowe, które swój intensywny rozwój przeżywało w XIX wieku jako część monarchii austro-węgierskiej. Ta karpacka kraina nad Prutem i Seretem była wtedy obszarem intensywnego osadnictwa, w wyniku którego powstała swoista mozaika różnorodnych kultur i języków. Wyzwania codzienności wymagały od mieszkańców Bukowiny dostosowania się do zróżnicowanego wewnętrznie środowiska lokalnego. Do dziś Bukowińczycy wyróżniają się pod względem wielojęzyczności oraz kompetencji kulturowych pozwalających im na interakcje społeczne oraz funkcjonowanie w zbudowanym tu mikroświecie, który nie bez powodu określany bywa „Europą w miniaturze".

W sposób szczególny interesuje nas sytuacja językowa na Bukowinie. Podążamy za myślą, że język

> jest istotnym elementem i składnikiem kultury we wszystkich wymiarach – globalnym, regionalnym i lokalnym, z wplecioną kulturą ludową jako ważnym wyznacznikiem różnorodności i bogactwa w perspektywie regionalnej. W tę tradycję kulturową każdego regionu wpisują się gwary z wielością i różnorodnością form językowych, realizujących ludową wizję świata i człowieka (Pelcowa, 2013, ss. 219–220).

Różnorodność języków i gwar Bukowiny świadczy o wewnętrznie zróżnicowanym świecie, w jakim grupy narodowe i etnicznie współżyły niegdyś i w jakim funkcjonują obecnie. Język nie jest jednak kluczowym składnikiem tożsamości jednostki czy grupy. Przedstawiciele grup mniejszościowych na Bukowinie często przynależą do dwu lub trzech kultur i języków. Poliwalencja kulturowa (Kłoskowska, 1996, s. 112) i językowa jest więc zjawiskiem charakterystycznym regionu, a jednocześnie jego spuścizną.

Bukowińskie dziedzictwo kulturowe nie jest zatem monolitem. Ten historyczny region, dziś złożony z dwóch części – północnej (Ukraina) i południowej (Rumunia) – daje szeroki wachlarz możliwości badawczych, z którego czerpać mogą przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych.

Z kolei sformułowanie „wspólne dziedzictwo" – będące trzecim możliwym tropem interpretacyjnym niniejszej publikacji – prowokuje do pytań o podmiot będący depozytariuszem tego dziedzictwa. Z pewnością jest on bytem zbiorowym, ponieważ samo sformułowanie wskazuje na dzielenie z kimś spuścizny pozostawionej przez przodków (scheda uwspólniona). Warto zatem zapytać, kto i z kim dzieli to dziedzictwo. Najbardziej naturalnym jest wskazanie zbiorowości społecznych tworzonych przez mieszkańców współczesnej Bukowiny. Oni na co dzień poruszają się w przestrzeni tego regionu, obcując bardziej lub mniej świadomie z jego dziedzictwem. Kategorią ogólniejszą, w ramach której spuścizna ta jest kultywowana, jest szeroko rozumiana *bukowińska zbiorowość transnarodowa* (Pokrzyńska, 2010, s. 178). Obejmuje ona przedstawicieli wszystkich grup etnicznych zamieszkujących historyczną Bukowinę i ich potomków żyjących nad Prutem i Seretem lub rozsianych po całym świecie (a szczególnie widocznych w Europie Środkowej: w Niemczech, Polsce, Słowacji, na Węgrzech). Bukowińskie dziedzictwo odcisnęło znaczący ślad na różnych praktycznych wymiarach życia członków tej zbiorowości oraz w ich biografiach rodzinnych. Funkcjonuje nie tylko jako pamięć indywidualna lub kolektywna czy też tradycja pamiętana, ale także jako tradycja żywa, czyli dziedzictwo praktykowane. Przykład stanowią organizacje społeczne, jakie powstały w bukowińskich środowiskach postmigracyjnych w różnych krajach Europy i Ameryki. Migranci z Bukowiny i/lub ich potomkowie budują swoją tożsamość z uwzględnieniem regionu sprzed migracji. Bukowińskie wzory kultury stały się elementem pejzażu kulturowego istniejącego dziś w przestrzeniach oddalonych od Czerniowiec i Suczawy o tysiące kilometrów. Odległe od Bukowiny regiony włączają te wzory do swojej kultury regionalnej (np. region lubuski w Polsce zachodniej). We współczesnym świecie globalnym oraz w warunkach cywilizacji dającej techniczne możliwości komunikacji na niespotykaną wcześniej skalę, powstają również regionalizmy sieciowe. Jak pisze Ewa Kocój:

> regiony nie muszą już łączyć się historycznie, mogą sieciować się w skali światowej. […] Regionalistą może być każdy, kto chce nim być, nawet jeśli zamieszkuje setki kilometrów od regionu, bowiem Internet pozwala na budowanie sieci powiązań osobowych (Kocój i in., 2019, s. 35).

Dziedzictwo bukowińskie stanowi także wartość w ramach struktur społecznych wyższego rzędu. Jest ważne dla poszczególnych narodów reprezentowanych w bukowińskiej mozaice. Bukowińskie odmiany ich kultur i języków są częścią ich kultury narodowej, wzbogacając ją i urozmaicając, stanowiąc też źródło (samo)wiedzy członków danego narodu, a także dając podstawy do badań naukowych przyczyniających się do jej poszerzenia i pogłębienia.

Spuścizna tego małego regionu karpackiego wchodzi także w skład dziedzictwa światowego, którego sukcesorem jest globalna społeczność, niezależnie od osobistych związków z Bukowiną. Empirycznym wyrazem uniwersalnego znaczenia spuścizny bukowińskiej jest wpisanie jej obiektów na listę światowego dziedzictwa UNESCO. Przykład stanowią malowane monastyry lub dawna rezydencja prawosławnego metropolity Bukowiny, dziś siedziba Czerniowieckiego Uniwersytetu Narodowego im. Jurija Fedkowycza.

W procesach kształtowania tradycji w dziedzictwie bukowińskim podkreśla się głównie wartości, jakie legły u podstaw zgodnej koegzystencji jego mieszkańców (np. wyniki badań w środowisku bukowińskim w Polsce – zob. Pokrzyńska, 2010). Historyczne sąsiedztwo kultur i narodów na Bukowinie oraz wynikające z niego zagadnienie niematerialnego dziedzictwa, przyświecały też od samego początku refleksji podejmowanej przez prof. Kazimierza Feleszkę. Sugerują to choćby tytuły redagowanych przez niego monografii: *Bukowina. Wspólnota kultur i języków* (1992), *Bukowina. Blaski i cienie „Europy w miniaturze”* (1995), *Bukowina. Razem czy oddzielnie?* (2000). Wyrażają one myśl, że pamięć o świecie, który został na Bukowinie wytworzony w toku życia codziennego jego mieszkańców, aczkolwiek zawierająca obok elementów pozytywnie ocenianych, także te niewygodne, trudne, tak zwane „blaski i cienie”[2], może być podstawą wspólnoty. Wydaje się, że wszyscy, którzy pozytywnie odpowiedzieli na zaproszenie i wzięli udział w naukowych spotkaniach w Jastrowiu (patrz: tekst Heleny Krasowskiej w niniejszym tomie), uznali bukowińskie dziedzictwo za czynnik łączący i potencjał, który integruje.

***

Niniejsza monografia jest rezultatem wysiłku intelektualnego, którego podjęli się wspólnie naukowcy z Mołdawii, Niemiec, Polski, Rumunii, Stanów Zjednoczonych Ameryki i z Ukrainy podczas Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Wspólne dziedzictwo kulturowe i językowe” w Jastrowiu w czerwcu 2019 roku. Na publikację składają się poszerzone wersje wypowiedzi zaprezentowanych podczas tego spotkania. Tom, który oddajemy do rąk Czytelnika, pomyślany jest jako zbiór zróżnicowanych spojrzeń na problematykę dziedzictwa. Kultury i języki Bukowiny stały się także inspiracją dla analiz wychodzących poza tematykę tego regionu. Publikacja prezentuje więc teksty niezwiązane bezpośrednio z „krainą buków”, ale łączące się przestrzennie (sąsiedztwo) lub kulturowo z tym karpackim regionem. Autorzy tekstów reprezentują różne perspektywy i dyscypliny naukowe: językoznawstwo, kulturoznawstwo, literaturoznawstwo, historię, politologię, socjologię, etnologię

---

[2] „Dziedzictwo to też konflikt, stereotyp, nienawiść i niszczone zabytki” – zauważa badaczka dziedzictwa Europy Środkowej i Południowej Ewa Kocój i dalej dodaje – „Dziedzictwo lokalne i regionalne dotyka nierzadko «starych ran» i «blizn» w świadomości społecznej, związanych z konfliktami międzykulturowymi” (Kocój i in., 2019, s. 34).

i historię sztuki. Do tomu zatytułowanego *Bukowina. Wspólne dziedzictwo kulturowe i językowe* zaproszono doświadczonych naukowców i młodych badaczy zajmujących się bogactwem językowym i kulturowym historycznej Bukowiny, obszaru karpackiego oraz Europy Środkowej.

Książka składa się z trzech części. Część pierwsza zatytułowana *Dziedzictwo językowe* obejmuje teksty poświęcone językowi rozumianemu jako dziedzictwo kulturowe. Pełni on dwojaką rolę. Po pierwsze: nośnika w procesie transferu idei i wartości, a zatem dziedzictwa niematerialnego. Po drugie zaś język sam w sobie jest formą, która stanowi wypracowane przez pokolenia – choć nieuświadamiane – dziedzictwo. Funkcja praktyczna i komunikacyjna języka niejako przyćmiewa postrzeganie go jako wartości pochodzącej z przeszłości i dziedziczonej. W ostatnich latach można jednak odnotować nową tendencję w tym obszarze, a mianowicie nobilitację gwar i lokalnych wariantów języka, świadome włączanie ich do tradycji danej grupy. W odpowiedzi na unifikującą globalizację i deterytorializację kultury społeczności lokalne zaczynają się chlubić tym, że posiadają swój własny system komunikacyjny, odróżniający ich od Innych. Język przestaje być jedynie systemem służącym celom praktycznym i codziennej interakcji społecznej, zaczyna pełnić funkcję symbolu integrującego członków grupy, ale także wprowadzającego element więzi z poprzednimi pokoleniami.

Część druga poświęcona jest pamięci dziedzictwa. Teksty, które zostały do niej włączone, prezentują dziedzictwo jako element systemu aksjologicznego i przedmiot procesów zachodzących w obrębie pamięci zbiorowych. Pozornie statyczny charakter tego rodzaju dziedzictwa sprawia, że nie znajduje ono swojego miejsca w aktualnych działaniach społecznych, staje się natomiast rodzajem tradycji pamiętanej (według wspomnianej wcześniej dymensji Bogdana Suchodolskiego), którą należy archiwizować i zachować dla przyszłych pokoleń. Zajmują się tym eksperci i wyspecjalizowane instytucje. Z perspektywy życia społecznego dziedzictwo to ma wartość latentną. Może jednak w stosownych ku temu warunkach ożyć. Tymczasem trwa w słabo widocznych na co dzień „niszach" życia społecznego, w mało eksponowanych przestrzeniach, często w postaci zarchiwizowanej, niekiedy jako wartość, ale zapoznana, niedoceniana przez ogół członków społeczeństwa. Dziedzictwo takie zachowuje swoją autentyczną postać, w mniejszym stopniu ulega przekształceniom wynikającym z „codziennego" posługiwania się nim, przynależy raczej do sfery kolekcji muzealnej, zabytku i przestrzeni badawczej niż do głównego nurtu życia społecznego.

Trzecia część – zatytułowana *Dziedzictwo jako żywa tradycja* – prezentuje dziedzictwo kulturowe w działaniach społecznych i aktywności twórczej. Autorzy tekstów zawartych w tej części prezentują różne konteksty funkcjonowania dziedzictwa w życiu współczesnym (działania instytucjonalne, festiwalizacja dziedzictwa, praktyki performatywne, kody wizualne dziedzictwa kulturowego). Czytelnik znajdzie tu artykuły, w których rozważany fenomen

przedstawiony jest jako ożywczy impuls dla życia zbiorowego, ale również zjawisko kształtujące percepcję kultury. Praktyki, które zostały przedstawione w tej części tomu, ilustrują społeczne życie dziedzictwa, procesy transformacyjne podyktowane aktualnymi potrzebami i wyzwaniami współczesności, ale nade wszystko dynamikę przemian koncepcji dziedzictwa kulturowego.

Tom, który oddajemy do rąk Czytelników, nie wyczerpuje problematyki dziedzictwa kulturowego jako takiego ani też nie wyczerpuje dziedzictwa kulturowego na Bukowinie. Uważamy jednak, że jest to przyczynek do dalszych pogłębionych badań naukowych i dyskusji w międzynarodowym gronie.

BIBLIOGRAFIA

Burszta, W. J. (1986). *Język a kultura w myśli etnologicznej*. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Doroszewski, W. (Red.). (1960). *Słownik języka polskiego* (T. 2). Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna.

Golka, M. (2007). *Socjologia kultury*. Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Kłoskowska, A. (1996). *Kultury narodowe u korzeni*. Wydawnictwo Naukowe PWN.

Kmita, J. (1983). Kultura jako rzeczywistość myślowa. W T. Kostyrko (Red.), *Teoria kultury a badania nad zjawiskami artystycznymi* (ss. 15–32). Centralny Ośrodek Upowszechniania Kultury.

Kocój, E., Kosiek, T., & Szulborska-Łukaszewicz, J. (Red.). (2019). *Dziedzictwo kulturowe w regionach europejskich: Odkrywanie, ochrona i (re)interpretacja*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, październik 17, 2003, http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=wdu20111721018

Mencwel, A. (2006). *Wyobraźnia antropologiczna: Próby i studia*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Narodowy Instytut Dziedzictwa. (n.d.). *Czym jest niematerialne dziedzictwo kulturowe?* http://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo_niematerialne/

Pelcowa, H. (2013). Gwara jako nośnik lokalnego i regionalnego dziedzictwa kulturowego. W J. Adamowski & K. Smyk (Red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: Źródła – wartości – ochrona* (ss. 219–230). Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Pokrzyńska, M. (2010). *Bukowińczycy w Polsce: Socjologiczne studium rozwoju wspólnoty regionalnej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Zielonogórskiego.

Pruszyński, J. (2001). *Dziedzictwo kultury Polski: Jego straty i ochrona prawna* (T. 1). Kantor Wydawniczy „Zakamycze".

Szacki, J. (1971). *Tradycja: Przegląd problematyki*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Szacki, J. (2007). Trzy pojęcia tradycji. *Przegląd Filozoficzno-Literacki*, *2007*(3–4), 243–264.

Sztompka, P. (2005). *Socjologia zmian społecznych*. Wydawnictwo Znak.

Tomicki, R. (1981). Kultura – dziedzictwo – tradycja. W M. Biernacka, M. Frankowska, & W. Paprocka (Red.), *Etnografia Polski: Przemiany kultury ludowej* (T. 2, ss. 353–370). Zakład Narodowy imienia Ossolińskich.

Zgółkowa, H. (Red.). (1997). *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny* (T. 10). Wydawnictwo Kurpisz.

Zimand, R. (1967). Problem tradycji. W M. Janion & A. Piorunowa (Red.), *Proces historyczny w literaturze i sztuce* (ss. 360–379). Państwowy Instytut Wydawniczy.

Słowa kluczowe: dziedzictwo kulturowe; Bukowina; wspólnota; wspólne dziedzictwo

Helena Krasowska
Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences, Warsaw
https://orcid.org/0000-0003-0904-5814
hkrasowska@ispan.waw.pl

Magdalena Pokrzyńska
University of Zielona Góra / Ethnographic Museum in Zielona Góra-Ochla
https://orcid.org/0000-0002-8370-0592
m.pokrzynska@is.uz.zgora.pl

Ewa Wróblewska-Trochimiuk
Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences, Warsaw
https://orcid.org/0000-0002-1594-3306
ewa.wroblewska@ispan.waw.pl

CULTURAL HERITAGE – BUKOVINA – COMMUNITY

The concept of cultural heritage has long been part of the lexicon used in a number of fields, including heritage and cultural studies, art history, ethnology, sociology, linguistics and law. It is also familiar to cultural activists, folklorists and history lovers. In Polish, the term *dziedzictwo* 'heritage/inheritance', which is at its core, refers to a thing that is inherited and the action of inheriting (Doroszewski, 1960, p. 561; Zgółkowa, 1997, p. 130). The other component, *kulturowy* 'cultural' – often mistakenly rendered as *kulturalny* 'cultural' in the sense 'relating to the arts and manners favoured by a group' – points at the anthropological understanding of culture as "the entire human reality precisely in its human aspect, with all its elements and all mutual relations between them" (Mencwel, 2006, p. 43).

Culture and its inheritance are a universal attribute of human communities. One key element of definitions of culture is the stress they put on mechanisms of its creation and continuity thanks to inheriting the achievements of previous generations and creating tradition (Golka, 2007, p. 36). Indeed, "each historical process is a continuous dialogue with tradition" (Tomicki, 1981, p. 354). Culture includes patterns of behaviour (ideas, values and principles) and particular behaviours as well as their products (Golka, 2007, p. 55). This means that cultural heritage – which refers to all manifestations

of human activity, both material and non-material, including the development of axiological systems – is characterised by internal complexity.

Material cultural heritage consists of movable and immovable human creations, including elements of the natural environment which have been transformed by people. As such, then, it includes a great wealth of various physical objects, different in size, scale, range, use, purpose and so on. According to the ideational conception of culture, physical objects and whatever we perceive (the phenomenal dimension of culture) are merely material manifestations of its mental dimension; it is the latter that is "culture proper" – it provides interpretative frameworks and conceptualisations of the phenomenal order that is perceived and created by humans (Burszta, 1986, p. 100). Writing about this, the Polish philosopher Jerzy Kmita quotes Ward Goodenough, who observed that "culture is not a material phenomenon; it does not consist of things, people, behavior, or emotions. It is rather the organization of these things. It is the forms of things that people have in mind, their models for perceiving, relating, and otherwise interpreting them" (Goodenough, 1957, p. 167, quoted in Kmita, 1983, pp. 73–74). In this approach, culture (understood as a system of interpretative rules as well as norms, patterns and values) is a reality which is different for each individual and each social group.

The UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, adopted in Paris in 2003, includes the following definition:

> The "intangible cultural heritage" means the practices, representations, expressions, knowledge, skills – as well as the instruments, objects, artefacts and cultural spaces associated therewith – that communities, groups and, in some cases, individuals recognize as part of their cultural heritage. This intangible cultural heritage, transmitted from generation to generation, is constantly recreated by communities and groups in response to their environment, their interaction with nature and their history, and provides them with a sense of identity and continuity, thus promoting respect for cultural diversity and human creativity. (UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, 2003)

Although it would be difficult to provide an exhaustive list here, the Convention does enumerate some domains whereby intangible cultural heritage is manifested: oral traditions and expressions (including language as a vehicle of intangible cultural heritage), performing arts, social practices, rituals and festive events, knowledge and practices concerning nature and the universe, and traditional craftsmanship (UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, 2003).[1]

[1] An expanded list drafted by the National Heritage Board of Poland (Narodowy Instytut Dziedzictwa, NID) supplements the definition of intangible cultural heritage provided in the

Protection of cultural heritage is another important issue. This is emphasised by legal definitions according to which the fact of recognition of certain manifestations of culture as part of cultural heritage becomes the basis for their legal protection. As phrased in one such definition, this is done

> […] for the benefit of a particular society and its development and for passing them on to future generations, in view of understandable and accepted historical, patriotic, religious, scholarly and artistic values which are important for identity and continuity of political, social and cultural development, for demonstrating truths and commemorating historical events, for cultivating a sense of beauty and civilisational community. (Pruszyński, 2001, p. 50)

Activity aimed at protecting heritage is important for social identity and its preservation – it is an expression of psychological connection with past generations: "the connection which binds a society to its past can never die out completely; it is inherent in the nature of society […]. A society would not be a society if this bond were not there in some minimal degree" (Shils, 1981, p. 328, quoted in Sztompka, 1993, p. 56). The continuity of culture and society stems from two mechanisms: material/physical (artefacts continue to exist in time and space; depending on attitudes, they can become objects of special care) and ideal/psychological (norms, values, convictions, knowledge, symbols and so on are transmitted thanks to human faculty of memory and communication); both these mechanisms mutually enhance themselves (Sztompka, 1993, pp. 56–57). From the perspective of how it functions in society, cultural heritage is a pre-existing structure. Although in the model approach it determines the point of departure for the process of "becoming of society", the coming generations (which the self-transformation model of society identifies as an acting subject) can adopt various attitudes towards it, ranging from full acceptance to utter rejection.

In view of proposals concerning the phenomenon of tradition put forward by the Polish historian of social thought Jerzy Szacki (Szacki, 2007), the functioning of heritage in society can be analysed in three dimensions: processual – focused on the process of transmission of elements of culture of a given community; objective – concerned with what is transmitted; and

---

Convention by including the following elements: (a) oral traditions and expressions (such as folk tales, proverbs, songs, orations, memories, mythological legends, stories, speeches, funeral laments, shepherds' and tradesmen's calls), including language as a vehicle of intangible cultural heritage; (b) performing arts and musical traditions, including musical, vocal, instrumental and dance traditions, and religious, carnival and annual performances; (c) socio-cultural practices, such as annual, situational and family customs, rites and rituals; christenings, weddings and funerals; local and social ceremonies; parish fair customs and pilgrimages; games and pastimes; children's folklore; ways of celebrating; practices of making interpersonal contact; well-wishing; traditional image of the cosmos, e.g. folk meteorology; (d) knowledge and practices concerning nature and the universe; traditional healing practices; love and healing incantations; (e) knowledge and skills associated with traditional craftsmanship (Narodowy Instytut Dziedzictwa, n.d.).

subjective – concentrated on the attitude to heritage among those who transmit and those who receive it.

The subjective approach defines tradition as the part of cultural or social heritage that includes those elements which are important and worth embracing. The Polish literary studies scholar Roman Zimand writes about "islands of tradition on the flowing river of heritage" (Zimand, 1967, p. 377). What lies at the foundations of tradition-making is the conviction about the value of a given element of heritage. Tradition belongs both to the past and the present, as it is past transmitted across generations, actively continued and transformed in the present. The Polish literary theorist Michał Głowiński views it as an image of the past formed by those who live in the following periods (after Szacki, 1971, p. 148).

The subjective approach focuses on recipients of cultural goods transmitted from generation to generation, and stresses their active role in creating tradition as well as the effort involved in the process. Indeed, tradition is not something received as ready-made: it requires reflection on the part of the recipient. The process of the emergence of tradition always involves the problem of selection and changing value judgments, and is subject to various conditions which have an impact on the continuity of the "islands of tradition on the flowing river of heritage" or their demise, that is, on what is safeguarded and what is rejected by the coming generations (Szacki 1971: 150–151). We can notice that the current discourse on cultural heritage, which is largely shaped by institutions guided by UNESCO decisions, approaches it more narrowly: heritage (*dziedzictwo*) becomes synonymous with tradition (*tradycja*). This development is fostered, among other reasons, by the drafting of UNESCO lists of material and intangible cultural heritage of humanity, picked from "the flowing river of heritage" and endowed with the top status worldwide (for more on the consequences of drafting UNESCO lists, see Kocój et al., 2019, pp. 30–31).

According to the distinction advocated by the Polish philosopher and cultural historian Bogdan Suchodolski, there are two dimensions of what is mainstreamed, endowed with positive connotations and included in collective tradition: the living tradition and the remembered tradition. The former is the case when creations of the past continue to be relevant in the present and are obvious and natural to the community, and the latter is that part of cultural heritage which is known from historiography. Unlike in the case of the living tradition – which is experienced as if its elements belonged to the present – when it comes to the remembered tradition, members of the community have an awareness that knowledge about the past is worth preserving (both at the individual level and at the level of relevant institutions, such as museums), but at the same time they are not convinced that it needs to be expressed in the daily life of particular individuals or social micro-structures. Remembered tradition is something one can boast, it is a matter of personal pride, and it is invoked only on special occasions (cf. Szacki, 1971, p. 146).

The issue of cultural heritage is the first general thread of the contributions collected in this volume. We are concerned with both its material and non-material manifestations, and, most of all – its anthropological dimension: its significance for humans, its impact on human activity, value judgments about it, practices which it evokes, its connections with identity, urban and rural cultures, and, finally, the issue of how it determines human communication.

The second thread that can be followed in the volume is Bukovinian culture. Bukovina, whose cultural heritage is in the focus of this collective monograph, is a cultural borderland that experienced intensive development in the nineteenth century as part of the Habsburg Empire. In the period, this Carpathian region on the Prut and the Siret Rivers was an area of intensive settlement, which resulted in the emergence of a peculiar mosaic of various cultures and languages. Challenges of everyday life made local population adjust to the diverse social environment. To this day, people of Bukovina stand out in terms of multilingualism and cultural competences, which enable their social interaction and functioning in the micro-world built there. It is not without reason that the region is sometimes called "Europe in miniature".

We focus in particular on the language situation in Bukovina. Our observations on this issue draw on the thought that language

> is an important element and component of culture in all dimensions – global, regional and local, with folk culture weaved in as an important sign of diversity and richness of the regional perspective. Cultural tradition of each region includes local dialects, with their multitude and variety of linguistic forms expressing the folk vision of the world and man. (Pelcowa, 2013, pp. 219–220)

In this vein, the variety of languages and local dialects in Bukovina testifies to the diversity of the environment in which different national and ethnic communities have coexisted, and in which they function today. Language, however, is not the key component of individual or collective identity: members of minority groups in Bukovina often belong to two or three cultures and languages. Indeed, cultural polyvalence (Kłoskowska, 2001) is an important characteristic of the region and part of its heritage.

As such, then, Bukovinian cultural heritage is far from uniform. This makes the historical region of Bukovina – today divided between two countries: Ukraine in the north and Romania in the south – an interesting study area for specialists in various disciplines.

The third thread of this volume concerns common heritage, which brings into focus the issue of the subject who is its depositary. The subject in question is certainly a collective entity, as indicated by the meaning of the term – "common heritage" implies that it is shared. It is worth considering, then, who shares it with whom. The most obvious case in point is particular communities of present-day Bukovina: their members live and function in the environment of the region and thus are exposed to more or less conscious

contact with its heritage. Another collective entity cultivating this heritage is the *Bukovinian transnational community* (Pokrzyńska, 2010, p. 178), a broadly understood category which includes people of all ethnic communities of the historical region of Bukovina and their descendants living on the Prut and the Siret Rivers or scattered worldwide (and particularly visible in Central Europe: in Germany, Poland, Slovakia and Hungary). Bukovinian heritage has left a significant mark on various practical dimensions of life of members of this category and in their family biographies. It functions not only as a remembered tradition, preserved in their individual or collective memory, but also as part of a living tradition. One example here is social organisations established in Bukovinian émigré circles in Europe and America.

Bukovinian migrants and their descendants build their identity taking into consideration their previous region. Cultural patterns typical of Bukovina have become part of cultural landscapes in spaces which are thousands of kilometres away from Chernivtsi and Suceava – some distant regions (e.g. the Lubusz region in western Poland) incorporate these patterns into their regional culture. In the modern, globalised world, unprecedented technological opportunities in terms of communication foster the emergence of network regionalisms. Ewa Kocój writes that

> regions no longer need to have historical connections, they can network on a global scale. […] Anyone who wants to be a regionalist can become one, even if he/she lives hundreds of kilometres away, because the Internet enables building a network of personal connections. (Kocój et al., 2019, p. 35)

Bukovinian heritage is also a value in higher-order social structures. It is important for the nations represented in the local mosaic – the Bukovinian varieties of their languages and cultures enrich their respective national cultures in general, adding to their diversity. They are also a source of (self-)knowledge for members of those national communities and provide material that can be studied to expand it.

The heritage of this small Carpathian region is also part of the world heritage, with the global community as its successor, regardless of personal links with Bukovina. What comes as proof of the universal value of Bukovinian heritage is that some of its objects have been included on the UNESCO World Heritage List: the painted monasteries of Bukovina and the former residence of Bukovinian and Dalmatian Orthodox Metropolitans, currently housing the Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University.

In the processes of shaping tradition, what comes to be stressed in Bukovinian heritage is mainly values that underpin the peaceful coexistence of local people (cf. e.g. the results of research in the Bukovinian circles in Poland, see Pokrzyńska, 2010). The historical proximity of cultures and ethnic communities in Bukovina and the attendant issue of intangible heritage also guided studies by the Polish linguist Kazimierz Feleszko throughout his career. This is suggested even by the very titles of the volumes he edited: *Bu-*

kowina. Wspólnota kultur i języków (Bukovina: A Community of Cultures and Languages, 1992), *Bukowina. Blaski i cienie „Europy w miniaturze"* (Bukovina: The Lights and Shadows of "Europe in Miniature", 1995), *O Bukowinie. Razem czy oddzielnie?* (On Bukovina: Together or Apart?, 2000). They express the idea that although the memory of the Bukovinian world, which emerged in the course of the everyday life of its people, contains positive as well as more inconvenient and difficult elements, both "lights and shadows",[2] it can provide the basis of a community. It seems that all those who accepted the invitation and took part in academic conferences held in the town of Jastrowie (Poland) (see Helena Krasowska's article in this volume) viewed Bukovinian heritage as a factor with integrative potential.

***

This collective monograph comes as a result of intellectual work undertaken jointly by the American, German, Moldovan, Polish, Romanian and Ukrainian scholars who participated in the international conference entitled "Bukowina: Wspólne dziedzictwo kulturowe i językowe" (Bukovina: Common Cultural and Linguistic Heritage), held in Jastrowie in June 2019. The present volume, which bears the same title and contains extended versions of their papers, is conceived as a collection providing different perspectives on the issue of cultural heritage. The cultures and languages of Bukovina have also inspired contributions which go beyond the issues of the region but are related to it in the geographical or cultural sense. The invited authors represent various perspectives and fields of study: linguistics, cultural studies, literary studies, history, political studies, sociology, ethnology and art history. The list of contributors includes experienced scholars and young promising researchers studying the cultural and linguistic richness of the historical Bukovina, the Carpathian region and Central Europe.

The volume consists of three parts. The first one, entitled "Linguistic Heritage", includes contributions on language as cultural heritage. Language plays a double role: firstly, that of a medium in the process of transferring ideas and values, in other words, a medium of intangible heritage. Secondly, developed over generations, language itself is a form of heritage, albeit an unconscious one: its practical communicative function somewhat overshadows its perception as an inherited value deriving from the past. In recent years, however, a new trend can be noticed in this respect: the rising position of local dialects and variants of languages involves consciously including them in collective traditions. In response to the globalisation and deterritorialisation of culture and its attendant uniformisation, local communities develop

---

[2] Ewa Kocój, a Polish Central and Southern European cultural heritage scholar, observes that "cultural heritage is also about conflict, stereotype, hatred and destruction of historical monuments"; she adds that "local and regional cultural heritage often touches on 'old wounds and scars' which have been inflicted by intercultural conflicts and which are present in social consciousness" (Kocój et al., 2019, p. 34).

a pride in their own communication systems which distinguish them from Others. Language ceases to be only a system serving practical purposes and everyday social interaction: it begins to play the role of a symbol integrating group members and providing a bond with previous generations.

The second part of the volume is devoted to the memory of heritage. The contributions included here present heritage as an element of the axiological system and the object of processes occurring in the sphere of collective memories. The apparently static nature of this type of heritage means that it does not find its place in current social activity, but instead becomes a remembered tradition (according to Suchodolski's classification mentioned above), which should be preserved for future generations mainly by experts and specialised institutions. Although from the perspective of social life this heritage has a latent value, it may come alive under appropriate circumstances. Meanwhile, it continues in the niches of social life which are hardly visible on a daily basis, sometimes as a value that is obscure to and underestimated by the general public. Such heritage retains its authentic form as it undergoes less transformation resulting from its "everyday" use: it belongs to the sphere of museum exhibits, historical monuments and studies rather than to the mainstream of social life.

Part Three, "Heritage as Living Tradition", presents cultural heritage in social and creative activity. The authors discuss various contexts of the functioning of heritage in contemporary life, including institutional activity, heritage festivalisation, performative practices and visual codes. The reader will find here articles which approach the phenomenon under consideration as an impulse stimulating collective life on the one hand, and shaping the perception of culture on the other. Practices explored in this part of the volume illustrate the social life of heritage, transformation processes dictated by current needs and challenges of the present day, but above all – the dynamics of changes in the concept of cultural heritage.

We believe that although the volume which we present to the readers is not exhaustive when it comes to issues of cultural heritage, whether in general terms or in the case of Bukovina, it is an important contribution to international academic discussion on the subject.

Translated by Piotr Styk

BIBLIOGRAPHY

Bursztа, W. J. (1986). *Język a kultura w myśli etnologicznej*. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Doroszewski, W. (Ed.). (1960). *Słownik języka polskiego* (Vol. 2). Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna.

Golka, M. (2007). *Socjologia kultury*. Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Goodenough, W. (1957). Cultural anthropology and linguistics. In P. L. Gavin (Ed.), *Report of the Seventh Annual Round Table Meeting on Linguistics and Language Study* (pp. 167–177). Georgetown University Press.

Kłoskowska, A. (2001). *National cultures at the grass-root level* (C. Kisiel, Trans.). Central European University Press.

Kmita, J. (1983). Kultura jako rzeczywistość myślowa. In T. Kostyrko (Ed.), *Teoria kultury a badania nad zjawiskami artystycznymi* (pp. 15–32). Centralny Ośrodek Upowszechniania Kultury.

Kocój, E., Kosiek, T., & Szulborska-Łukaszewicz, J. (Eds.). (2019). *Dziedzictwo kulturowe w regionach europejskich: Odkrywanie, ochrona i (re)interpretacja*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Mencwel, A. (2006). *Wyobraźnia antropologiczna: Próby i studia*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Narodowy Instytut Dziedzictwa. (n.d.). Czym jest niematerialne dziedzictwo kulturowe? http://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo_niematerialne/

Pelcowa, H. (2013). Gwara jako nośnik lokalnego i regionalnego dziedzictwa kulturowego. In J. Adamowski & K. Smyk (Eds.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: Źródła – wartości – ochrona* (pp. 219–230). Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Pokrzyńska, M. (2010). *Bukowińczycy w Polsce: Socjologiczne studium rozwoju wspólnoty regionalnej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Zielonogórskiego.

Pruszyński, J. (2001). *Dziedzictwo kultury Polski: Jego straty i ochrona prawna* (Vol. 1). Kantor Wydawniczy "Zakamycze".

Shils, E. (1981). *Tradition*. University of Chicago Press.

Szacki, J. (1971). *Tradycja: Przegląd problematyki*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Szacki, J. (2007). Trzy pojęcia tradycji. *Przegląd Filozoficzno-Literacki*, *2007*(3–4), 243–264.

Sztompka, P. (1993). *The sociology of social change*. Blackwell.

Tomicki, R. (1981). Kultura – dziedzictwo – tradycja. In M. Biernacka, M. Frankowska, & W. Paprocka (Eds.), *Etnografia Polski: Przemiany kultury ludowej* (Vol. 2, pp. 353–370). Zakład Narodowy imienia Ossolińskich.

UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, October 17, 2003, https://ich.unesco.org/en/convention

Zgółkowa, H. (Ed.). (1997). *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny* (Vol. 10). Wydawnictwo Kurpisz.

Zimand, R. (1967). Problem tradycji. In M. Janion & A. Piorunowa (Eds.), *Proces historyczny w literaturze i sztuce* (pp. 360–379). Państwowy Instytut Wydawniczy.

Keywords: cultural heritage; Bukovina; community; common heritage

DZIEDZICTWO JĘZYKOWE

Ilona Czamańska
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
https://orcid.org/0000-0002-0492-0854
czaman@amu.edu.pl

PROBLEM JĘZYKA WOŁOCHÓW/VLACHÓW BAŁKAŃSKICH*

Problem języka Wołochów/Vlachów zarówno w sensie historycznym, jak i współczesnym jawi się jako wielce skomplikowany. W sensie historycznym wiąże się on nie tylko z kwestią pochodzenia etnicznego ludności określanej jako Vlasi czy Blazi, ale także całym kontekstem społecznym, religijnym i państwowym, w jakim ta ludność funkcjonowała.

Vlasi po raz pierwszy pojawiają się w źródłach w wiekach X–XI i od razu na znacznym obszarze, w różnych miejscach Półwyspu Bałkańskiego i na ziemiach węgierskich. W średniowieczu i epoce wczesnonowożytnej, obok oczywiście księstw rumuńskich, odnotowano ich obecność w takich miejscach, jak:

- Tesalia i góry Pindos:
  - Konstanty Porfirogeneta (Constantinus Porphyrogenitus, 1840, ss. 125 i nast.; Dudek, 2018),
  - Katakalon Kekaumenos (*Testimonia*, 2013, ss. 62–105; Ферлуга, 1966),
- Macedonia:
  - Georgios Kedrenos – Jan Skylitzes (Georgius Cedrenus, 1839, s. 435),
  - Miron Costin (Costin, 1998, s. 264),

* Tekst stanowi zapis wystąpienia wygłoszonego na międzynarodowej konferencji naukowej „Wspólne Dziedzictwo kulturowe i językowe", która odbyła się w dniach 19–22 czerwca 2019 roku w Jastrowiu. Artykuł został przekazany przez Autorkę w styczniu 2020 roku, przeszedł pozytywnie recenzje i został przekazany do dalszych prac redakcyjnych. Następnie, w lipcu 2020 roku, ten sam tekst pod tym samym tytułem został opublikowany na stronie internetowej https://vlachs-project.eu/.

Artykuł powstał w ramach projektu 0604/NPRH3/H12/82/2014 pt. „Wołosi w europejskiej i polskiej przestrzeni kulturowej. Migracje — osadnictwo — dziedzictwo kulturowe", realizowanego przez Wydział Historyczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

- Bułgaria i Macedonia:
  - Anna Komnena (Anna Komnena, 1967, s. 131, 1972, ks. 8,3, s. 34, ks. 10,3, ss. 73–74),
  - Geoffroy de Villardhuin (Geoffroy de Villehardouin, 2003, ss. 78 i nast.),
  - Robert de Clari (Robert de Clari, 1997, ss. 61, 95, 2017, ss. 61–62, 102; Stabile, 2010, ss. 101–124),
  - Niketas Choniates (Nicetas Choniates, 1835, ss. 482 i nast.; przedruk i tłumaczenie bułgarskie: Nicetas Choniates, 1983, ss. 41 i nast.),
  - Georgios Pachymeres (Georgius Pachymeres, 1835; przedruk i tłumaczenie bułgarskie: Войнов i in., 1980, ss. 185–186, 209)
  - i inni,
- Serbia i Kosowo:
  - dokumenty władców serbskich[1],
  - deftery osmańskie (Hadžibegić i in., 1972; Šabanović, 1964; Stojaković, 1987; Јаковљевић & Исаиловић, 2013; Катић, 2010; Катић & Амедоски, 2017 i inne.),
  - świadectwa podróżników (np. Гиљфердинг, 1996; Марков, 2005 i inne.),
- Czarnogóra i Albania:
  - dokumenty miejskie,
  - dokumenty Balšiciów,
  - dokumenty handlowe Dubrownika (Državni Arhiv u Dubrovniku, F. 31, 41/A1–A2 i in.; Kulišić, 1980; Šekularac, 2012),
- Bośnia i Hercegowina:
  - deftery osmańskie, dokumenty (Aličić, 1985, 2008, 2014; Handžić & Ekmečić, 1986; Kupusović, 2000 i inne.),
- państwo weneckie:
  - dokumenty, świadectwa[2],
- Węgry z Chorwacją:
  - kroniki, dokumenty[3],
- Polska i Ruś:
  - dokumenty (Jawor, 2004).

---

[1] Nie sposób przytaczać tu całego ogromnego materiału źródłowego. Najstarszy dokument serbski dotyczący Vlachów pochodzi z 1198–9 roku. Wielki żupan Stefan Nemanja nadał monasterowi Hilandar na górze Athos 170 Vlachów – Solovjev, 1926, s. 14. Pojedyncze dokumenty dotyczące Vlachów trafiają się niemal we wszystkich zbiorach dokumentów dotyczących średniowiecznych Bałkanów. Zob. też Храбак, 1999, ss. 55–80 i inne artykuły tegoż autora na łamach czasopisma „Новопазарски зборник".

[2] Na temat źródeł weneckich zob. m.in. Caciur, 2015, ss. 57–70.

[3] Materiał źródłowy z tego terenu jest również bardzo obszerny. Najstarsze źródła: Anonymus Bele regis notarius, 1746, s. 10, 1934, s. 32; toż w: Szentpétery, 1937, s. 45. Zob. też Mužić, 2010; Şişeştean, 2012.

Niemal wszystkie najstarsze źródła wyróżniają ich na podstawie dwóch cech: używania języka rzymskiego czyli ludowej łaciny oraz pasterskiego trybu życia. Ich nagłe pojawienie się na rozległym obszarze przy braku informacji na temat masowej migracji pozwala przypuszczać z dużą dozą prawdopodobieństwa, że znajdowali się tam już wcześniej. Jeśli tak, to od kiedy i dlaczego brak o nich wcześniejszych informacji? Jeśli nazwa Vlach jest istotnie pochodzenia germańskiego, jak się powszechnie przypuszcza, to mogła wejść w życie dopiero po usadowieniu się w bezpośrednim sąsiedztwie ludów germańskich. Brak nazwy Vlach nie musi oznaczać, że nie funkcjonowali na Bałkanach vlascy pasterze. Sprawa nie jest jednak do końca jednoznaczna, albowiem bizantyńskie prawo wiejskie nie odnotowuje zorganizowanych grup wędrownych pasterzy górskich, choć wspomina o pasterzach zatrudnionych w gospodarstwach. Z drugiej strony tereny wysokogórskie były zapewne jeszcze wówczas dosyć słabo kontrolowane przez instytucje państwowe.

Niewiele nas to przybliża do kwestii etnicznych, pozostaje kwestia, czy Vlasi byli ludem bałkańskim, czy zromanizowanym. Należałoby tutaj odnieść się do występującego w źródłach określenia *pastores Romanorum* – pasterze Rzymian (Górka, 1916, ss. 13–14). Można to tłumaczyć w ten sposób, że być może pierwotnie ich zadaniem było zapewnienie aprowizacji dla rzymskich oddziałów wojskowych. Mogli towarzyszyć oddziałom wojskowym w drodze z Italii lub też być angażowani na miejscu. Tłumaczyłoby to ich rozproszenie oraz łacińskojęzyczność naturalną bądź nabytą, a w każdym razie zmieszaną z miejscowymi językami bądź dialektami. Obecnie część badaczy skłania się do uznania Vlachów za lud starobałkański lub nawet mieszankę etniczną starożytnych bałkańskich ludów zromanizowanych w czasach rzymskich (Mirdita, 2009, s. 50). Jest to wielce prawdopodobne, ale nie możemy wykluczyć także innego scenariusza. Wydaje się mało prawdopodobne, by w epoce starożytnej nie docierały też na Bałkany żadne romańskojęzyczne grupy etniczne, skoro skolonizowały one sąsiedni Półwysep Apeniński. Nie można wykluczyć funkcjonowania na Bałkanach, a może też i w Karpatach, romańskojęzycznych pasterzy żyjących wysoko w górach[4], niezbyt zainteresowanych budową państwowości, a może też pozostających poza oficjalną machiną państwową.

Mimo że z okresu średniowiecza dotarło do nas już wiele informacji na temat Vlachów, badania dotyczące ich języka w tym okresie także są trudne. Również Rumuni z księstw rumuńskich zaczynają pisać w swym języku zaledwie w wieku XVI, a na dobre w XVII. Do tego czasu musiały nastąpić w języku zmiany, zwłaszcza że Vlasi poza księstwami zawsze żyli w diasporze, a same księstwa też nie były monoetniczne. Musimy więc bazować na języku używanym jeszcze dzisiaj przez niektóre grupy oraz na źródłach pośrednich. Te ostatnie jednak mogą być dość bałamutne ze względu na

---

[4] Warto zwrócić uwagę na przekazy piszących w VI–VII wieku Teofanesa i Teofilakta z Simokatty na temat języka łacińskiego jako języka ojczystego mieszkańców gór Hemus (Stara Planina). Omówienie poglądów w tej sprawie – Saramandu, 2002, ss. 41–60.

niejednoznaczność terminu Vlach, bilingwizm, a często też polilingwizm Vlachów, oraz postępujące procesy asymilacyjne. I tak na przykład źródła z początków wieku XIII konsekwentnie określają mianem Vlachów twórców drugiego państwa bułgarskiego, jednocześnie jednak Niketas Choniates uważał imię Iwan za vlaską wersję imienia Jan (Nicetas Choniates, 1983, s. 50). Jest wielce prawdopodobne, że bracia Iwan Asen, Teodor-Piotr i Kałojan wywodzili się z elity wołoskiej z terenów Starej Płaniny, zapewne jednak posługiwali się głównie albo również językiem słowiańskim, choć niewątpliwie jako przedstawiciele bogatej elity przebywającej na dworze cesarskim znali też grecki. Drugie państwo bułgarskie, określane w początkach XIII wieku jako państwo Bułgarów, Wołochów i Kumanów, musiało akceptować odrębność językową i społeczno-organizacyjną tych trzech elementów etnicznych, w miarę upływu czasu ewoluowało jednak w kierunku dominującego elementu słowiańskiego. Język słowiański (tzw. średniobułgarski) był niewątpliwie językiem kancelarii, cerkwi i literatury, nie wiemy natomiast, w jakim stopniu posługiwała się nim ludność. Niewątpliwie istniejący na terenie Bułgarii element romański nie zniknął całkowicie. Na ziemiach na północ od Dunaju, należących w pierwszej połowie XIII wieku do Bułgarii, wykształciło się w drugiej połowie tego stulecia księstwo Wołoszczyzny, w którym Słowianie i Kumani zdominowali ludność słowiańskojęzyczną. Niewątpliwie też musieli pasterze vlascy przetrwać w Starej Płaninie i Rodopach.

Slawizacja Vlachów w okresie średniowiecznym następowała w całym niemal regionie bałkańskim. W jednym z najstarszych dokumentów dotyczących ludności vlaskiej, zawierającym spis imienny, mianowicie dokumencie wystawionym w 1220 roku przez króla serbskiego Stefana Nemanjicia dla monasteru Žiča, imiona dwustu pięćdziesięciu dwóch mężczyzn już wówczas były w większości słowiańskie, za vlaskie można by uznać jedynie pojawiające się kilkakrotnie imię Bukor (rum. Bucur – Szczęśliwy). Ciekawostką jest tu imię Kuman, co może wskazywać na przemieszanie etniczne katunów vlaskich nie tylko ze Słowianami, ale także z Kumanami (Solovjev, 1926, ss. 19–20) . Przewagę imion słowiańskich wśród Vlachów dostrzegamy również w defterach osmańskich z terenów Serbii oraz Bośni i Hercegowiny. Co ciekawe, bardzo często były to imiona wywodzące się ze słowiańskiej tradycji przedchrześcijańskiej. Czynnikiem sprzyjającym slawizacji Vlachów było też niewątpliwie prawosławie ze słowiańską liturgią i słowiańskim piśmiennictwem. Funkcjonowanie patriarchatu serbskiego w Peci w okresie osmańskim kwalifikowało wyznawców prawosławia podlegających jego jurysdykcji jako Serbów, w rezultacie najpóźniej do XVII stulecia nastąpiła na tym obszarze niemal całkowita serbizacja językowa i tożsamościowa Vlachów. Warto wspomnieć, że uczestnicy tzw. wielkich wędrówek Serbów z lat 1690 i 1737 z Kosowa, Starego Vlaha i Brda byli głównie vlaskiego pochodzenia, o czym świadczy struktura społeczna plemion zaangażowanych w działania wojenne. Zdecydowana większość tych plemion była prawosławna i serbskojęzyczna (choć zdarzały się też między nimi plemiona albańskie i katolickie, jak np. plemię Klimentów, tylko w jednym przypadku na terenie Brda odnotowano istnienie plemienia romańskojęzycznego). Nie będzie więc wielkim uproszcze-

niem, jeśli stwierdzimy, że Serbska Cerkiew Prawosławna skutecznie serbizowała podległych sobie Vlachów (szerzej zob. Czamańska, 2016). Termin Vlach nabrał tu znaczenia przede wszystkim społeczno-kulturowego, co więcej na terenie Bośni i Hercegowiny oraz Czarnogóry jest on identyfikowany z Serbami.

Inaczej zupełnie wyglądała sytuacja na terenach, które nie podlegały jurysdykcji patriarchatu w Peci. Asymilacja następowała tam znacznie wolniej. Na pograniczu serbsko-bułgarsko-wołoskim (Timok w Serbii, okręg widyński w Bułgarii) język romański, obecny tu niewątpliwie jeszcze w okresie późnostarożytnym i w średniowieczu, zachował się do dziś. Inna rzecz, że vlaski element etniczny był tam systematycznie zasilany nowymi migracjami z Wołoszczyzny i Siedmiogrodu, które w sposób widoczny odbiły się na języku. Na terenie Timoku romańskojęzyczni Vlasi dzielą się na dwie grupy językowe: Caranów i Ungureanów. Caranie według tradycji mieli przybyć w XVIII wieku z księstwa Wołoszczyzny (rum. Țara Românească), Ungureanie natomiast z terenów Siedmiogrodu należącego wówczas do Węgier. Migracje te ułatwiało okresowe opanowanie tych ziem i wołoskiej Oltenii przez Habsburgów. Obecnie Caranie mieszkają w 46 wsiach w okręgach Zaječar, Negotin i Kladovo, natomiast Ungureanie w 45 wsiach w okręgach Zaječar, Negotin, Majdanpek, Bor, Boljevac. Według danych statystycznych większość określa się mianem Vlasi, co wskazuje na świadomość pewnej odrębności od Rumunów, z którymi jednak część tej społeczności również się identyfikuje. Vlasi z Timoku uważani są w Serbii za mniejszość narodową, posiadają własną partię polityczną (Vlaška Politička Stranka) i oficjalnie działające organizacje kulturalne. W 2013 roku Minister Oświaty Serbii wprowadził w szkołach podstawowych lekcje z języka i kultury vlaskiej („Службени Гласник Републике Србије", Година LXII, брой 14, Београд, 26 август 2013). Programem tym objętych zostało 10 szkół. Wprowadzenie tego w życie szybko jednak okazało się problematyczne ze względu na brak opracowanego modelu zapisu i ogólnych zasad języka timockich Vlachów. Rozwiązanie tego problemu utrudniają kontrowersje związane z argumentami części działaczy środowiskowych negujących taką potrzebę i optujących za wprowadzeniem zasad języka rumuńskiego[5]. Zwolennicy

[5] Prowadzone przeze mnie badania na miejscu w sierpniu 2017 roku (w ramach projektu NPRH „Wołosi w europejskiej i polskiej przestrzeni kulturowej. Osadnictwo – migracje – dziedzictwo kulturowe") pokazały istnienie dwóch głównych nurtów tożsamościowych wśród timockich Vlachów. Część z nich uważa się za odrębną grupę etniczną z odrębnym językiem, lecz ściśle związaną z państwem serbskim, od którego domagała się praw mniejszości i uzyskała je, co nie znaczy, że wszystkie problemy zostały rozwiązane. Druga część identyfikuje się z Rumunami bądź to tylko językowo (na zasadzie: „w języku serbskim nazywamy się Vlachami, w naszym języku Rumunami"), bądź to językowo i narodowościowo. Jednak, jak słusznie zauważyła prowadząca również na tym terenie badania Ewa Nowicka, osób identyfikujących się w pełni z narodowością rumuńską i tęskniących do państwa rumuńskiego jest zdecydowana mniejszość, większość podkreśla swój związek z Serbią i lojalność wobec państwa serbskiego – Nowicka, 2018. Badaczka ta zwraca też uwagę na obecność na terenie wschodniej Serbii Arumunów nazywanych tu Cincarami, nie identyfikujących się z miejscową ludnością vlaską. Jest to diaspora ludności przybyłej z południa w XVIII–XIX wieku, rozsianej po różnych ośrodkach miejskich w Serbii, w szczególności na terenie Vojvodiny, w większości jednak nie posługująca się już językiem.

odrębności stosują zapis serbską latinicą z wykorzystaniem niektórych liter rumuńskich, które nie mają serbskiego odpowiednika. Obroną i krzewieniem języka zajmuje się powołana w 2016 roku organizacja Matica Vlaha – Matka Vlahilor z siedzibą w Belgradzie. Prowadzi ona działania zachęcające do używania języka vlaskiego i tworzenia w nim literatury, między innymi ogłaszając konkursy literackie i prowadząc działalność wydawniczą[6]. W praktyce jednak organizacje timockich Vlachów tak polityczne, jak i kulturalne używają w swoich pismach i na stronach internetowych języka rumuńskiego. Tym samym próby kodyfikacji języka timockich Vlachów jako języka odrębnego w istocie nie przyjęły się. Również w samookreśleniu się timockich Vlachów dominuje określenie Român – Rumun, co jednak na ogół bynajmniej nie oznacza pełnej identyfikacji z narodowością rumuńską. Głównym centrum kulturalno-wydawniczym Vlahów timockich jest miasto Bor, ale ważną rolę odgrywają też Negotin i Zaječar. Aktywną rolę w organizacji kultury i nauki odgrywa Wspólnota Vlachów Serbii (Zajednica Vlaha Srbije). Na niwie nauki warto odnotować badania nad historią, językiem i kulturą timockich Vlachów prowadzone przez Slavoljuba Gacovicia, które zaowocowały licznymi publikacjami (Gacović, 2010, 2012, 2014a, 2014b, 2014c, 2014d, 2016)[7].

Swoistą konkurencją jest też jednak bardzo aktywny ośrodek mniejszości rumuńskiej w Serbii znajdujący się w mieście Zrenjanin w Vojvodinie. Inna rzecz, że rozróżnienie między Vlachami a Rumunami jest też kwestią świadomości, wykształcenia, statusu społecznego, a nawet warunków naturalnych. Rolniczy charakter Vojvodiny sprzyjał rozpadowi tradycyjnych struktur pasterskich, a prawo wołoskie służyło celom militarnym. Vlasi wojwodińscy – osadzeni w ramach osadnictwa wojskowego – byli więc na ogół serbskojęzyczni albo szybko takimi się stawali (Церовић, 2014, ss. 166–168). Przy rumuńskim języku i rumuńskiej świadomości pozostała natomiast ludność rumuńska z zachodniej części Banatu Temeszwarskiego wcielonej w 1918 roku do Serbii, a właściwie już Królestwa SHS. Poza wspomnianymi dużymi skupiskami Vlachów na terenie Serbii źródła wspominają też o mniejszych grupach Vlachów prowadzących gospodarkę pasterską w różnych miejscach, na przykład w okolicach monasterów Ravanicy i Manasiji czy w Šumadiji. Rosyjski podróżnik Evgenij Markov spotykał ich tam jeszcze w końcu XIX wieku, odnotowując, że są dwujęzyczni (Марков, 2005, ss. 157–158, 175, 232), co jest zjawiskiem typowym dla większości Vlachów bałkańskich.

Największym problemem Vlachów nie tylko w Serbii, ale na całych Bałkanach jest ich masowa emigracja zarobkowa średniego i młodego pokolenia głównie do Europy Zachodniej i Ameryki Północnej, a w najlepszym razie ucieczka ze wsi do miast. Populacja wsi vlaskich gwałtownie się zmniejsza, a średnia wieku mieszkańców wynosi grubo ponad 70 lat.

---

[6] http://matkavlahilor.org.rs/o-matici-vlaha/ (dostęp 16.11.2019).

[7] W tym miejscu chciałabym również serdecznie podziękować dr. S. Gacoviciovi za ogromną pomoc w dotarciu do różnych osób i miejsc, a także bardzo inspirujące dyskusje.

Największy odsetek Vlachów bałkańskich, którzy zachowali jeszcze język, zamieszkuje na terenie dzisiejszej Macedonii Północnej, Grecji i Albanii. Dzielą się oni pod względem językowym na dwie podstawowe grupy: Meglenitów, zwanych też Meglenorumunami albo Meglenovlachami i Armân[8], co w języku polskim i kilku innych językach przyjęło formę Arumuni. Historyczne centrum Meglenitów znajduje się w dolinie rzeki Meglen prawego dopływu Wardaru. W końcu XIX wieku było ich ok. 25–30 tys. (Nenițescu, 1895, s. 34) liczba ta jednak obecnie zmniejszyła się znacznie ze względu na wielką migrację w latach dwudziestych XX wieku do Rumunii[9], a także liczne migracje do ośrodków miejskich. Język Meglenitów ma więcej wpływów słowiańskich, a mniej greckich niż pozostałe dialekty arumuńskie, też mocno zróżnicowane. Meglenici sami siebie nazywają Vlahi, a swój język vlaški. Język ten jeszcze w końcu XIX wieku używany był w 22–25 wsiach (Nenițescu, 1895, s. 34), obecnie mówi się nim jeszcze w miejscowościach Nânta (dawna Enotia, mgl. Nonti/Nănti/Nontea), Lugunca (mgl. Lundzin/Lundzini), Berislav (mgl. Birislav/Birislăv), Ošani (mgl. Oșini/Oșin), Liumnica (mgl. Liumniță/Iumniță), Koupa (mgl. Cupă), C'rna Reka/Țârnareka (mgl. Țârnareca), Huma (mgl. Umă) i dużych miastach jak Gevgelija, Saloniki, Skopje. Asymilacji uległy natomiast dawniej meglenorumuńskie wsie Barovica, Koinsko, Sirmina, Ljaskova (Berciu-Drăghicescu, 2012, ss. 101–112). Po II wojnie światowej populacja meglenorumuńska na pograniczu grecko-macedońskim uległa kolejnemu osłabieniu. Jeszcze przed wojną Meglenici z miejscowości Nânta, którzy w czasach osmańskich przyjęli islam, zostali przesiedleni do Azji Mniejszej, na ich miejscu natomiast osiedlono ludność grecką przesiedloną z Azji Mniejszej. W drugiej połowie lat czterdziestych XX wieku część Meglenitów przeniosła się do różnych miast Jugosławii, zwłaszcza do Vojvodiny, gdzie zamieszkali w miejscowościach Jabuka, Kačarevo și Gudurica (Sorescu-Marinković & Măran, 2016, ss. 197–211). Kilkadziesiąt osób trafiło nawet do Polski, gdzie zamieszkali w Warszawie, Wrocławiu, Szczecinie, Legnicy, Jeleniej Górze i Krościenku (Berciu-Drăghicescu, 2012, ss. 216–217). Cechą charakterystyczną kultury Meglenitów było szybkie porzucanie pasterstwa na rzecz rolnictwa i innych zawodów. W roku 1996 naliczono 1000 osób mówiących językiem meglenorumuńskim w Ošani, 200 w Ljumnicy, 400 w Berislav, 80 w Koupa, 50 w Lugunca, 180 w Ghevgheliji i Huma (Berciu-Drăghicescu, 2012, s. 217).

---

[8] Warto jednak zwrócić uwagę, że termin „Armân" ma wyłącznie konotację etniczno-językową, w odróżnieniu od terminu „Vlach" związanego też z wykonywanym zawodem i statusem społecznym. „Armân" jest powszechniej używany w Macedonii uznającej odrębną narodowość arumuńską, „Vlach" natomiast dominuje w Grecji, która nie uznaje ich odrębności narodowej.

[9] Meglenici zostali osiedleni najpierw w południowej Dobrudży w miejscowościach: Cocina, Haschioi, Vischioi, Cadichioi, Doimușlar, Balagea, Hardali, Srebărna, Cămilar, Cavarna, Vetrina i Rahova de Jos, a w 1940 roku, po zajęciu tego terenu przez Bułgarię, niemal wszyscy zostali przetransportowani do miejscowości Cerna – Berciu-Drăghicescu, 2012, ss. 173–177. Zob. też Nistor, 2014.

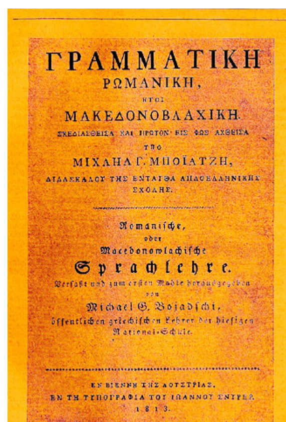
Arumuni dzielą się na kilka grup w zależności od miejsca zamieszkania. Kucovlasi zamieszkują na terenie północno-zachodniej Grecji i Macedonii. W Grecji mieszkają latem w Górach Gramos, Pindos i okolicach Olimpu, a zimą w Tesalii[10]. Ich główne ośrodki to Metsovo (Aminciu), Avdela, Samarina, Perivole, Larisa, Klisura, a także okolice Thessaloniki i Ioanniny. W Macedonii nieliczni już pasterze arumuńscy wypasają jeszcze swe owce latem na zboczach Pelisteru, zamieszkując na stałe w okolicach tej góry. Drugim ważnym miejscem koncentracji Kucovlachów są okolice Štipu, a w szczególności Ovče Pole – tradycyjne miejsce zimowania pasterzy. Inne obszary tradycyjnego osadnictwa vlaskiego znajdują się nad Jeziorem Ochrydzkim, w okolicach Velesu, Prilepu, a przede wszystkim Kruševa i Bitoli. Arvanitovlasi, czyli Vlasi albańscy zamieszkują przede wszystkim na terenie Albanii, ale też północno-zachodniej Grecji (Zagorje) i Macedonii (okolice Tetova). Arvanitovlasi dzielą się na Farszerotów – do niedawna prawdziwych nomadów (ale nie tylko), których główne skupisko znajduje się w okolicach miasta Korça i na Muzakarów, którzy osiedlili się na polach Muzakii. Niezależnie od tego albańscy Arumuni zamieszkują też dziś w licznych miastach jak Berat, Düres, Tirana, Elbasan, Gjirocastra i oczywiście Korça.

W XVI–XVIII wieku wytworzyła się wśród Arumunów silna klasa średnia i inteligencja nazywana też Cincarami. Jej głównym centrum było Moskopole na terenie dzisiejszej południowej Albanii, zamieszkiwali też jednak licznie w innych miastach, jak: Ioannina, Skopje, Sofia czy Bitola. Szczyt swojego rozwoju Moskopole osiągnęło w XVIII wieku, kiedy było dużym handlowym miastem liczącym ok. 80 000 mieszkańców. W mieście znajdowało się ponad 20 cerkwi o wysokiej wartości artystycznej i kilka szkół, w tym również akademia. Cincarzy byli Arumunami mocno zhellenizowanymi i w ich środowisku jako język kultury wysokiej dominował język grecki. Nie znaczy to, że ich rodzimy język został całkowicie zapomniany, przeciwnie, był on używany i zapisywany przy użyciu alfabetu greckiego (Минов, 2012, ss. 15–16). Po spaleniu i zniszczeniu Moskopola w 1769 roku i po raz drugi w 1788 roku liczni mieszkańcy opuścili miasto, osiedlając się w wielu miastach Bałkanów i Europy Środkowej, między innymi w Belgradzie i Nowym Sadzie, w Wiedniu, a nawet w Poznaniu, gdzie uważano ich za Greków.

W XVIII wieku zaczęto interesować się językiem arumuńskim, pojawiły się pierwsze próby jego zapisu i kodyfikacji. W 1770 roku sporządzony został słownik porównawczy czterech języków: greckiego, vlaskiego (arumuńskiego), bułgarskiego i albańskiego. Wszystkie języki zostały zapisane alfabetem greckim. W 1813 roku opublikowana została w Wiedniu gramatyka języka macedowołoskiego.

---

[10] Do licznych prób wyjaśnienia terminu Kucovlasi (Vlasi żyjący w kącie, Mali Vlasi - od tur. *küçük*) dodałabym jeszcze jedno, moim zdaniem najbardziej logiczne, związane ze słowem *kuća* oznaczającym w języku serbskim ‘dom’, a w słownictwie pasterskim ‘mały domek’. Kucovlasi mogą oznaczać Vlahów pasterzy, żyjących jednak w stałych domach w odróżnieniu od pełnych nomadów przemieszczających się z namiotami, jakimi byli np. Farszeroci.



ΓΡΑΜΜΑΤΙΚΗ
ΡΩΜΑΝΙΚΗ,
ΗΤΟΙ
ΜΑΚΕΔΟΝΟΒΛΑΧΙΚΗ.
ΣΧΕΔΙΑΣΘΕΙΣΑ ΚΑΙ ΠΡΩΤΟΝ ΕΙΣ ΦΩΣ ΑΧΘΕΙΣΑ
ΥΠΟ
ΜΙΧΑΗΛ Γ. ΜΠΟΪΑΤΖΗ,
ΔΙΔΑΣΚΑΛΟΥ ΤΗΣ ΕΝΤΑΥΘΑ ΑΠΛΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ
ΣΧΟΛΗΣ.

Romanische,
oder
Macedonowlachische
Sprachlehre.
Verfaßt und zum ersten Mahle herausgegeben
von
Michael G. Bojadschi,
öffentlichen griechischen Lehrer der hiesigen
National-Schule.

ΕΝ ΒΙΕΝΝΗ ΤΗΣ ΑΟΥΣΤΡΙΑΣ.
ΕΝ ΤΗ ΤΥΠΟΓΡΑΦΙΑ ΤΟΥ ΙΩΑΝΝΟΥ ΣΝΥΡΕΡ.
1813.

Il. 1. *Gramatyka języka macedowołoskiego* autorstwa Michała G. Bojatschiego (gr. Mpoiatze)

W XIX i XX wieku bardzo zaktywizowało się na tym terenie państwo rumuńskie. W wyniku porozumienia z Imperium Osmańskim w 1863 roku państwo rumuńskie (a właściwie wówczas jeszcze Księstwa Zjednoczone) otrzymało zgodę na otwieranie szkół różnego szczebla dla arumuńskiej ludności na tureckich Bałkanach. W roku 1900, w szczytowym okresie ich rozwoju działało tam 110 szkół podstawowych i 5 szkół średnich (Berciu-Drăghicescu & Petre, 2004, s. 25). Szkoły były finansowane przez rząd rumuński i na ogół pracowali w nich nauczyciele z Rumunii lub Besarabii (Berciu-Drăghicescu & Petre, 2004, ss. 484–485). Po wojnach bałkańskich i podziale terytoriów zamieszkałych przez Arumunów między Grecję, Albanię, Serbię i Bułgarię sytuacja szkół uległa pogorszeniu i ich liczba zmniejszyła się znacznie. Na ziemiach, które weszły w skład Bułgarii i Grecji niemal wszystkie szkoły zostały natychmiast zamknięte. Na ziemiach, które weszły w skład Serbii, szkoły rumuńskie pozostały do 1916 roku, do momentu, gdy wkroczyły na te terytoria wojska niemiecko-bułgarskie (Berciu-Drăghicescu & Petre, 2004, s. 485).

Po I wojnie światowej sytuacja zmieniła się całkowicie. Państwo jugosłowiańskie nie wyraziło zgody na organizowanie na jego terenie szkół rumuńskich za wyjątkiem świeżo przyłączonej części Banatu z mniejszością rumuńską. Zamknięte zostały również arumuńskie cerkwie, z 10 działających na terenie Macedonii Wardarskiej pozostała tylko 1 w Bitoli. W Albanii działały 3 szkoły: w miejscowościach Korça, Pleasa i Shipska, które jednak zostały zamknięte w 1927 roku. Otworzyły się natomiast możliwości tworzenia szkół w Grecji, w latach dwudziestych działało tam 29 podstawowych szkół rumuńskich i 5 średnich (Berciu-Drăghicescu & Petre, 2004, ss. 486), jednak państwo greckie nie uznawało zdobytego w nich wykształcenia, w rezultacie ich absolwenci najczęściej wyjeżdżali później do Rumunii. W Bułgarii działały w okresie międzywojennym 2 szkoły podstawowe i gimnazjum, jednak jedna

z tych dwóch szkół podstawowych oraz gimnazjum działały w Sofii wśród świeżych imigrantów przybyłych z Grecji i Macedonii.

Mając coraz bardziej ograniczone możliwości otwierania szkół w państwach narodowych, Rumunia stworzyła dogodne warunki dla młodzieży arumuńskiej do studiowania na rumuńskich uniwersytetach. W związku z tym część Arumunów, zwłaszcza na terenie Macedonii, posługuje się również biegle językiem rumuńskim. Część spośród tej młodzieży wyemigrowała do Rumunii dobrowolnie lub przymusowo. W latach dwudziestych XX wieku część Arumunów z terenów Grecji, w dużej części inteligencja, została przesiedlona do Dobrudży.

Silna obecność szkół rumuńskich nie mogła pozostać bez wpływu na język używany przez Arumunów. Trudno dziś dokładnie określić, w jakim stopniu rumuńscy nauczyciele wpłynęli na kształtowanie się modelu i zasad arumuńskiego języka literackiego. Najwyraźniej jest on widoczny na terenie obecnej Północnej Macedonii. Język arumuński ma tu opracowane zasady gramatyczne i zasady pisowni. Pisownia jest wzorowana na rumuńskiej w alfabecie łacińskim, mimo że język macedoński zapisywany jest cyrylicą.

Arumuni na terenie Północnej Macedonii mają spisywaną w swoim języku literaturę, w tym hymn napisany przez Kostę Belemace, podręcznik do nauki języka (wydany jednak w Bukareszcie) (Caragiu Marioţeanu & Saramandu, 2007), a także słownik arumuńsko-macedoński (Popnicola, 1997).





Il. 2. Pomnik Constantina Belemace na cmentarzu arumuńskim w Bitoli
z wypisanymi słowami hymnu. Fot. Ilona Czamańska

Mają też w porównaniu z innymi państwami bardzo dobre warunki do rozwoju własnej kultury[11]. Konstytucyjnie przyznano im prawa mniejszości narodowej, działa ich oficjalna organizacja Unia do spraw Kultury Arumunów

[11] Szerzej na temat sytuacji językowej i kulturowej Arumunów: Nowicka, 2011.; z rumuńskiego punktu widzenia Djuvara, 1996 (i późniejsze wydania).

z siedzibą w Skopje. Główne centrum kulturalne Arumunów macedońskich tradycyjnie znajdowało się w Bitoli, tu działały ośrodki kulturalne, szkoły (w tym słynne liceum arumuńskie), cerkiew arumuńska, tu znajduje się również cmentarz arumuński z nagrobkami od XIX wieku. W powojennej Jugosławii centrum Arumunów zamieniono na hotel (do dziś istniejący hotel Espinal, najlepszy w mieście), liceum zamieniono na macedońską szkołę podstawową, zniszczeniu uległa cerkiew. Tę ostatnią udało się jednak odbudować jeszcze w latach sześćdziesiątych XX wieku, dzięki determinacji miejscowego lekarza Arumuna Constantina Nicea. Jest ona dziś jednym z najważniejszych centrów kulturalnych Arumunów z Bitoli, rozprowadzającym arumuńskie wydawnictwa. Co istotne w cerkwi tej odbywają się nabożeństwa wyłącznie w języku arumuńskim[12].

W okolicach Bitoli jest kilka wsi arumuńskich: Tyrnovo, Magarevo, Nižopole, Gopeš, Malovište (Molovište, Mulovište). Pasterze arumuńscy są w nich jednak coraz większą rzadkością, coraz mniej osób używa języka arumuńskiego, a wsie zasiedlane są przez inne nacje, głównie Albańczyków. Wsią w pełni arumuńską jest Malovište, jest ona jednak w większości opuszczona, a mieszkańcy, którzy pozostali są bardzo wiekowi (większość powyżej 80 lat). Wszyscy jednak posługują się na co dzień językiem arumuńskim[14].

Jedną z najliczniej zamieszkałych przez Arumunów miejscowości w Północnej Macedonii jest miasto Kruševo. Jest to jedyne terytorium, na którym język arumuński jest równoprawnym z językiem macedońskim językiem urzędowym. Mimo to jednak w sferze publicznej rzadko go już można usłyszeć. W miejscowym muzeum prowadzi się badania nad historią regionalną, jednak opracowania przygotowywane są po macedońsku, tylko po macedońsku odprawiane są również nabożeństwa w cerkwi arumuńskiej w Kruševie[14].

Z drugiej strony na terenie całej Macedonii dość często można spotkać osoby rozumiejące przynajmniej arumuński i przyznające się do arumuńskich korzeni.

Według raportu Vasile Stoica w 1929 roku w Albanii mieszkało około 35 000 – 40 000 Arumunów. W pełni przez Arumunów zamieszkałe były miejscowości: Nicea, Shipska, Lunka, Grabova, Pleasa, Voskopoje (Moscopole), Cerna, Karbunara, Gradistea, Kumani i Trei Fraţi. Większe skupiska tej ludności znajdowały się w miejscowościach: Tirana, Elbasan, Dürres, Kavaje,

---

[12] Historia tej cerkwi i jej walki o język jest bardzo interesująca. Gdy odwiedziłam ją po raz pierwszy w 2013 roku, cerkiew działała samodzielnie bez jakiegokolwiek formalnego powiązania instytucjonalnego z jakimkolwiek kościołem prawosławnym, co powodowało poważne trudności prawne. Ostatecznie po długich negocjacjach udało się dojść do porozumienia z Macedońską Cerkwią Prawosławną, która zgodziła się na liturgię w języku arumuńskim. Tak wyglądała sytuacja w momencie badań prowadzonych przez uczestników projektu NPRH z moim udziałem na początku maja 2019 roku.

[13] Na podstawie informacji zdobytych na miejscu w trakcie badań prowadzonych przez uczestników projektu NPRH z moim udziałem w kwietniu 2017 roku.

[14] Jak wyżej.

Bituchi, Vila, Piesca, Siac, Tarac, Stermeni, Goleni, Divjaka, Lushnje, Polivin, Pentadria, Nagruza, Smistea, Libofse, Bumbulina, Çipilak, Jakodina, Kolonia, Tapia, Laparda, Disnita, Dobronik, Skrapar, Berat, Kryegjate, Poiani, Fieri, Frasheri, Rodostina, Valona, Pestani, Stan-Karbunare, Skrofotine, Bestova, Ardeniţe, Dukati, Korça, Drenova, Boboştica, Kasina, Permeti, Leskovi i Gjirokastra (Berciu-Drăghicescu, 2012, ss. 83–84).

Po drugiej wojnie światowej niewiele się ludnością arumuńską w Albanii interesowano, ale też raczej nie przeszkadzano w zachowaniu kultury i języka, zwłaszcza na wsi. Poczynając od lat dziewięćdziesiątych XX wieku, można zaobserwować dwie tendencje: z jednej strony osłabienie elementu arumuńskiego na wsi ze względu na ucieczkę młodzieży do miast, a także wyjazdy do pracy, głównie do Grecji, z drugiej strony – aktywizację społeczności arumuńskich w miastach. Ważną rolę w konsolidacji albańskich Arumunów odgrywają cerkwie wołoskie działające w Korçy, Tiranie i innych miastach, działają też organizacje kulturalne i polityczne, np. Stowarzyszenie Arumunów/Vlachów Albanii czy Unia Narodowa Arumunów Albańskich. W 2017 roku Arumuni albańscy otrzymali status mniejszości narodowej, co umożliwiło finansowanie pewnych inicjatyw z puli państwowej. W miejscowości Divjaka (okręg Lushnja) działa szkoła, w której odbywają się zajęcia w języku arumuńskim, natomiast w Korçy i Gjirokastrze nadawane są w tym języku audycje radiowe i telewizyjne, w Tiranie wychodzi gazeta codzienna, a w Dürres czasopismo[15]. Ponadto zachowane zabytki, w szczególności Moskopole, cieszą się coraz większym zainteresowaniem turystów, co zachęca do powrotów i inwestycji zwłaszcza w bazę turystyczną. Wszystko to wywiera pozytywny wpływ na chęć kultywowania dawnej kultury i języka[16]. Drugim powodem powrotów stał się kryzys w Grecji i stopniowe polepszanie się sytuacji gospodarczej w Albanii. Najlepszym tego przykładem może być wieś Shipska, w której w kryzysowym momencie zamieszkiwały zaledwie 3 rodziny, a w ciągu ostatnich kilku lat liczba gospodarstw zwiększyła się do 8.

Zamieszkująca w Grecji liczna społeczność Vlachów nie jest tam uważana za mniejszość narodową, lecz uznawana za część narodu greckiego zromanizowaną w ciągu dziejów, o trochę innej tradycji kulturowej. Zarówno język, jak i kulturę traktuje się jako swoisty folklor, nic więcej. Język, nazywany tu vlaszkim, uważany jest wyłącznie za język mówiony, którego nie należy zapisywać. Społeczność vlaska rozsiana jest w wielu miejscach i zamieszkuje w Epirze 70 miejscowości, w Macedonii Egejskiej 32, w Tesalii 35, w nielicz-

[15] Wywiad z Inis Shkreli, 1 maja 2019 roku.

[16] Pomiędzy dwoma moimi pobytami w Moskopolu (pierwszym w roku 2013 i drugim w roku 2019) zaobserwowałam ogromny rozwój budownictwa i bazy turystycznej. Osoby budujące nowe domy przedstawiały się jako dawni mieszkańcy powracający w rodzinne strony. Już w trakcie pierwszego pobytu spotykałam młodych ludzi przyjeżdżających do dziadków i uczących się od nich języka, którym nie mówili już ich rodzice.

nych z nich jednak stanowi większość. Przyznanie się do vlaskiego pochodzenia nie jest powodem do dumy i ludzie niechętnie to robią, bo w wielu środowiskach to „obciach". Jeśli dodamy do tego jeszcze znaczny odpływ młodzieży ze wsi do miast, prawdopodobieństwo zachowania języka wydaje się niewielkie. Z drugiej strony jednak w Grecji nie ma takiego wyludnienia wsi, jak w krajach sąsiednich, tradycyjne pasterstwo nigdy nie zostało zniszczone, a przemysł mleczarski ma się dobrze, bowiem znakomite greckie sery sprzedawane są na całym świecie. Niektóre miejscowości, jak Metsovo czy Samarina stały się miejscami turystycznymi, w których miejscowy folklor stał się towarem w ofercie[17]. Może więc i dla języka znajdzie się tu jeszcze jakaś szansa.

Wśród Arumunów w Bułgarii rozróżnia się Vlachów – pasterzy i Cyncarów – społeczność miejską. Vlasi zamieszkują na terenie Starej Planiny i Gór Riła co najmniej od średniowiecza, aczkolwiek miały też tu miejsce późniejsze migracje z terenów grecko-macedońskich. Cyncarzy napływali w kilku falach migracyjnych, poczynając od końca XVIII wieku i osiedli w miastach Sofia, Melnik, Pazardżik, Płowdiw. Obecnie liczba Arumunów w Bułgarii określana jest na około 6000 i mieszkają w miejscowościach Blagojewgrad i Dupnica w górach Riła; we wsi Dorkowo oraz miastach Welingrad, Rakitowo, Peszczera, Bracigowo w Rodopach; we wsi Anton i mieście Pirdop w górach Stara Planina, a także w wyżej wspomnianych miastach (Кюркчев & Кюркчев, 2002, s. 23). Liczni Vlasi zamieszkują też w okręgu widyńskim, czują się jednak niepewnie i niechętnie przyznają się do swego pochodzenia.

W XIX wieku Rumuni prowadzili na terenie Bułgarii swoje szkoły, istniało też prorumuńskie stowarzyszenie Unirea, które później kilkakrotnie odnawiało się w różnych formach. Obecnie szkolnictwo koncentruje się w Sofii, gdzie przy szkole rumuńskiej prowadzone są kursy języka arumuńskiego. Generalnie nie są to działania prowadzone na dużą skalę. Vlasi/Arumuni nie mają w Bułgarii statusu mniejszości narodowej i jest to temat podejmowany bardzo niechętnie.

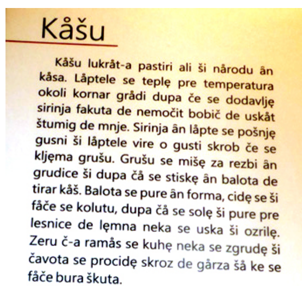
Język vlaški używany jest również na półwyspie Istria. Występują tu dwa jego dialekty. Jednym z nich mówią tzw. Ćićibirci z okręgu zwanego Ćićarija wzdłuż pasma górskiego Mala Učka po jego zachodniej stronie. W skład kompleksu wchodzi 5 wsi: Šušnjevica, Nova Vas (Noselo), Letaj, Jesenovik (Sukodru) oraz Brdo z przysiółkami: Zankovci, Doljinšcina, Livade, Dragu, Kostrčani, Mihele, Perase, Škabiće, Trkovce. Po drugiej stronie pasma górskiego znajduje się wieś Žejane, której mieszkańcy posługują się odmiennym dialektem istroromańskim. Najwięcej osób posługuje się językiem vlaškim we wsi Šušnjevica, która jest niewielkim centrum dla regionu. Znajduje się tu szkoła, w której odbywają się dobrowolne lekcje języka vlaškiego. Język vlaški używany w tym regionie nie był językiem pisanym, dopiero w ostatnim czasie

---

[17] Informacje pozyskane w trakcie badań terenowych w kwietniu 2017 roku (Metsovo, Samarina, Ioannina) i w maju 2019 roku (Vlahoklissura).

zaadaptowano do niego alfabet chorwacki, dodając tylko dwa znaki: å i ę, co wskazuje na znaczną odrębność leksykalną od języka rumuńskiego.

Dzięki projektowi finansowanemu przez Unię Europejską od 2014 roku otwarto w Šušnjevicy muzeum regionalne ukazujące tradycyjną kulturę rolniczo-pasterską. Opisy zamieszczono w trzech językach: vlaškim, chorwackim i angielskim[18].



Il. 3 Opis wyrobu sera w języku vlaškim w Muzeum w Šušnjevicy. Fot. Ilona Czamańska

Generalnie jednak, podobnie jak w innych regionach, wsie vlaskie na Istrii ulegają wyludnieniu, emigrują zwłaszcza ludzie młodzi. Według obliczeń poczynionych przez Kostę Rošu około 2016 roku językiem vlaškim posługiwało się na Istrii 286 osób (Dubrović i in., 2016, s. 39).

Odrębną grupę, posługującą się nieco odmiennym językiem stanowią mieszkańcy wsi Žejane, którzy określają swój język jako žejanski. Jest on bliższy rumuńskiemu, co może wskazywać, że mieszkańcy wsi przybyli z terenów Węgier lub księstw rumuńskich. Žejancy znani są przede wszystkim z kultywowania tradycyjnego obrzędu *zvončari*, z wykorzystaniem dzwonków pasterskich, choć pasterstwem nie zajmują się już od dawna. Wieś jest rolnicza, a w XIX wieku była głównym producentem octu winnego na teren Austro-Węgier. Sprawa języka jest dla mieszkańców wsi wielce delikatna ze względu na emisję nieautoryzowanego wywiadu z nimi przez rumuńską telewizję. Niemniej jednak językiem žejanskim posługuje się dzisiaj ok. 130 mieszkańców wsi (Dubrović i in., 2016, s. 31).

Podsumowując, na zachowanie lub utratę języka przez bałkańskich Vlachów wpłynęło kilka czynników:

1. dwu- i wielojęzyczność związana z zamieszkiwaniem w diasporze;
2. swoisty izolacjonizm, mimo wędrownego trybu życia;
3. wykształcenie środowiska inteligencji;

---

[18] Informacje zdobyte na miejscu w czasie badań terenowych przeprowadzonych w kwietniu 2019 r.

4. szkoły rumuńskie i organizacje kulturalne inspirowane przez Rumunię;
5. wcześniejsze lub późniejsze funkcjonowanie w ramach państw narodowych;
6. zachowanie religii i tradycji.

Oficjalny podział językowy bałkańskich Vlachów na Arumunów, Meglenorumunów i Istrorumunów jest nieadekwatny do rzeczywistości. W istocie w każdym regionie, a czasem i w każdej wsi, język brzmi trochę inaczej i zawiera trochę inne słownictwo. Ponadto w każdym państwie, a nawet regionie próbuje się tworzyć własne zasady językowe i ortograficzne, podkreślając własną odrębność.

Nie bez znaczenia i nie bez wpływu na języki Vlachów bałkańskich pozostaje aktywność państwa rumuńskiego. Niewątpliwie przez sieć szkół działających w XIX i XX wieku wśród ludności romańskojęzycznej na Bałkanach przyczyniło się ono znacznie do budowy środowiska miejscowej inteligencji świadomie kultywującej i rozwijającej język. Mimo wszystko w niewielkim procencie doszło do rumunizacji adeptów tych szkół, przyczyniły się one natomiast do powstania środowiska miejscowej inteligencji, która podjęła świadome działania w kierunku zachowania własnej tradycji kulturowej i języka.

Niezależnie od wszystkich tych działań, faktem jest jednak, że języki czy dialekty bałkańskich Vlachów w swym środowisku naturalnym znajdują się w stadium ginącym i zachowanie ich wymaga specjalnych działań.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Aličić, A. S. (Red.). (1985). *Poimenični popis sandžaka vilajeta Hercegovina 1477*. Orijentalni Institut.

Aličić, A. S. (Red.). (2008). *Sumarni popis sandžaka Bosna iz 1468/69 godine*. Islamski Kulturni Centar.

Aličić, A. S. (Red. & Tłum.). (2014). *Opširni katastarski popis za oblast Hercegovu iz 1585 godine* (T. 2). Dobra Knjiga.

Anna Komnena. (1967). *Aleksjada* (O. Jurewicz, Tłum.; T. 1). Zakład Narodowy im. Ossolińskich; Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

Anna Komnena. (1972). *Aleksjada* (O. Jurewicz, Tłum.; T. 2). Zakład Narodowy im. Ossolińskich; Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

Anonymus Bele regis notarius. (1746). Historia Hungarica de septem primis ducibus Hungariae. W J. Schwandtner (Red.), *Scriptores Rerum Hungaricarum* (T. 1, ss. 1–46). Joannes Thomas Trattnern.

Anonymus Bele regis notarius. (1934). *Gesta Hungarorum* (G. Popa-Lisseanu, Red.). Tipografia „Bucovina” I. E. Torouţiu.

Constantinus Porphyrogenitus. (1840). *De thematibus et administrando imperio*. E. Weber.

Costin, M. (1998). Chronika Ziem Mołdawskich i Multańskich. W M. Costin, *Latopis Ziemi Mołdawskiej i inne utwory historyczne* (I. Czamańska, Tłum., Wstęp & Koment.). Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.

Geoffroy de Villehardouin. (2003). *Zdobycie Konstantynopola* (Z. Pentek, Tłum., Wstęp & Koment.). Wydawnictwo Poznańskie.

Georgius Cedrenus. (1839). *Joannus Skylitzes opere* (T. 2). Weber.

Georgius Pachymeres. (1835). *De Michaele et Andronico Paleologis*. Weber

Górka, O. (Red.). (1916). *Anonymi Descriptio Europae Orientalis*. Gebethner.

Hadžibegić, H., Handžić, A., & Kovačević, E. (Red.). (1972). *Oblast Brankovića: Opširni katastarski popis iz 1455 godine*. Orijentalni Institut.

Handžić, A., & Ekmečić, M. (Red.). (1986). *Dva prva popisa Zvorničkog sandžaka: Iz 1519. i 1533. godine* (A. Handžić, Tłum.). Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine.

Kupusović, A. (Red.). (2000). *Opširni popis Bosanskog sandžaka 1604 godine* (T. 1–3). Bošnjački Institut; Orijentalni Institut.

Nicetas Choniates. (1835). *Nicetae Choniatae Historia ex recensione Immanuelis Bekeri*. Weber.

Nicetas Choniates. (1983). Nicetae Choniatae Historia. W М. Войнов, В. Тъпкова-Заимова, & Л. Йончев (Red.), *Извори за българската история: Т. 25. Гръцки извори за българската история (Т. 11)* (ss. 8–121). Българска академия на науките.

Robert de Clari. (1997). *Zdobycie Konstantynopola* (Z. Pentek, Tłum. & Koment.). Antykwariat Naukowy im. Jana Konstantego Żupańskiego.

Robert de Clari. (2017). *Zdobycie Konstantynopola* (Z. Pentek, Tłum. & Koment.; 2. wyd.). Instytut Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.

Solovjev, A. (1926). *Odabrani spomenici srpskog prava (od XII do kraja XV veka*). Izdav. Knjižarnica Gece Kona.

Stojaković, M. (1987). *Braničevski tefter: Poimenični popis Pokrajine Braničevo iz 1467. godine*. Istorijski Institut.

Szentpétery, E. (Red.). (1937). *Scriptores Rerum Hungaricarum* (T. 1). Academia Litter. Hungarica atque Societate Histor. Hungarica.

Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian: Seria grecka: Z. 6. Pisarze wieku XI. (2013). (A. Kotłowska, Tłum. & Koment.; A. Brzóstkowska, Współpraca). Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk; Fundacja Slawistyczna.

Войнов, М., Тъпкова-Заимова, В., & Йончев, Л. (Red.). (1980). *Извори за българската история: Т. 22: Гръцки извори за българската история (Т. 10)*. Българска академия на науките.

Гиљфердинг, А. (1996). *Путовање по Херцеговини, Босни и Старој Србији* (2. wyd.). Službeni list SRJ.

Марков, Е. (2005). *Путовање по Србији и Црној Гори*. ЦИД.

Ферлуга, J. (1966). Кекавмен. W Г. Острогорски & Ф. Баришић (Red.), *Византијски извори за историју народа Југославије* (Т. 3, ss. 189–217). Византолошки институт Српске академије наука и уметности.

Literatura

Berciu-Drăghicescu, A. (2012). *Aromâni, meglenoromâni, istroromâni – aspecte identitare şi culturale*. Bucureşti Editura Universităţii.

Berciu-Drăghicescu, A., & Petre, M. (2004). *Şcoli şi biserici româneşti din Peninsula Balcanica: Documente (1864–1948)* (T. 1). Bucureşti Editura Universităţii.

Caciur, D. S. (2015). Considerations regarding the Morlachs migrations from Dalmatia to Istria and the Venetian settlement policy during the 16th Century. *Balcanica Posnaniensia*: *Acta et Studia*, *22*(1), 57–70. https://doi.org/10.14746/bp.2015.22.5

Caragiu Marioţeanu, M., & Saramandu, N. (2007). *Manual de Aromână: Carti tra învițari armâneşti*. Editura Academiei Române.

Czamańska, I. (2016). Vlachs and Slavs in the Middle Ages and modern era. *Res Historica*, *41*, 11–24. https://doi.org/10.17951/rh.2016.0.11

Djuvara, N. (1996). *Aromânii istorie limba destin*. Humanitas.

Dubrović, E., Kukurin, B., Lencović, H., Mimica, B., Spicijarić Paškavan, N., Polić, M., & Roşu, C. (2016). *Vlahii: Istroromânii şi românii la Adriatica/ Vlasi: Istrorumuni i Rumuni na Jadranu*. Editura Eurostampa; Editura ICRV.

Dudek, J. (2018). Status Wołochów w jedenastowiecznym Bizancjum (wg *Rad* Kekaumena). *Balcanica Posnaniensia: Acta et Studia*, *25*, 197–218. https://doi.org/10.14746/bp.2018.25.12

Gacović, S. (2010). *Sakralni objekti ugrovlaških vojvoda na području timocke zone*. Ariadnae filum – Društvo za kulturu Vlaha (Rumuna) Srbije.

Gacović, S. (2012). *Romanizacija i romansko stanovništvo Timočke zone od I do XVI veka* (T. 1–3). Muzej rudarstva i metalurgije.

Gacović, S. (2014a). *Kud se dodoše Rumuni Tihomira Đorđevića*. Matična biblioteka „Svetozar Marković".

Gacović, S. (2014b). *Neslovenska ojkonimija Vidinskog sandžaka XV i XVI veka*. Matična biblioteka „Svetozar Marković".

Gacović, S. (2014c). *Od Rimljana i latinskog do Rumuna Timočana i rumunskog*. Matična biblioteka „Svetozar Marković".

Gacović, S. (2014d). *Vlasi u dokumentima Zaječarskog Istorijskog Arhiva*. Matkavlahilor. http://matkavlahilor.org.rs/o-matici-vlaha/

Gacović, S. (2016). *Od povlašenih Srba do vlaškog jezika*. Fabula Nostra.

Jawor, G. (2004). *Osady prawa wołoskiego i ich mieszkańcy na Rusi Czerwonej w późnym średniowieczu*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej.

Kulišić, Š. (1980). *O etnogenezi crnogoraca*. Pobjeda.

Mirdita, Z. (2009). *Vlasi starobalkanski narod (od povijesne pojave do danas).* Hrvatski Institut za povijest.

Mužić, I. (2010). *Vlasi u starijoj hrvatskoj historiografii*. Muzej hrvatskih arheoloških spomenika.

Neniţescu, I. (1895). *De la românii din Turcia europeana: Studiu etnic şi statistic asupra armânilor*. Institutul de Arte Grafice Carol Göbl.

Nistor, I. (2014). *Identitate şi geopolitică: Românii din sudul Dunării in timpul celui de al Doilea Război Mondial*. Editura Academiei Române.

Nowicka, E. (2011). *Nasz język rozumieją aniołowie: Arumuni we współczesnym świecie*. Zakład Wydawniczy „Nomos".

Nowicka, E. (2018). Tożsamość na pograniczu: Ludność romańskojęzyczna wschodniej Serbii. *Balcanica Posnaniensia: Acta et Studia*, *25*, 297–324. https://doi.org/10.14746//bp.2018.25.16

Popnicola, N. (1997). *Machedonescu–armânescu dictsionar*. Sammarina.

Šabanović, H. (1964). *Krajište Isa-bega Ishakovića: Zbirni katastralni popis iz 1455 godine*. Orijentalni Institut.

Saramandu, N. (2002). *Torna, torna Fratre* et la romanité orientale au VIme siècle. *Revue des Études Sud-Est Européennes*, *40*, 41–60.

Šekularac, B. (2012). *Tragovi Vlaha u Crnoj Gori*. Emma Books.
Şişeştean, G. (2012). *Românii, care s-au stîns: Valachii din Carpaţii Nordici şi românii din Ungaria*. Academia Română; Centrul de Studii Transilvane.
Sorescu-Marinković, A., & Măran, M. (2016). The Meglen Vlachs (Megleno-Romanians) of Serbia: A community on the verge of extinction. *Res Historica*, *41*, 197–211.
Stabile, G. (2010). *Valacchi e Valacchie nella letteratura francese medievale*. Edizioni Nuova Cultura.

Јаковљевић, А., & Исаиловић, Н. (2013). Попис нахије Косово из 1574 године. *Мешовита грађа / Miscellanea*, *34*, 25–70.
Катић, Т. (2010). *Опширни попис призренског санџака из 1571. године*. Историјски Инст.
Катић, Т., & Амедоски, Д. (2017). Караванџије нахије Петруш из Левча 1502. године. *Мешовита грађа*, *38*, 7–25.
Кюркчев, Т., & Кюркчев, Н. (2002). *Историата на Армъните (Цинцарите) в София (Исторически справки, събития, документи)*. Издателско ателие Аб.
Минов, Н. (2012). *Влашкото прашање и романската пропаганда во Македонија (1860–1903)*. Арс Либрис.
Храбак, Б. (1999). Стари Влах од XV до почетка XIX века. *Новопазарски зборник*, *23*, 55–80.
Церовић, Љ. (2014). *Народи на тлу Војводине: От праисторије до средине двадесетог века*. Издавачка кућа Прометеј; Удружење Срба у Словачкој.

BIBLIOGRAPHY (TRANSLITERATION)

Sources

Aličić, A. S. (Ed.). (1985). *Poimenični popis sandžaka vilajeta Hercegovina 1477*. Orijentalni Institut.
Aličić, A. S. (Ed.). (2008). *Sumarni popis sandžaka Bosna iz 1468/69 godine*. Islamski Kulturni Centar.
Aličić, A. S. (Ed. & Trans.). (2014). *Opširni katastarski popis za oblast Hercegovu iz 1585 godine* (Vol. 2). Dobra Knjiga.
Anna Komnena. (1967). *Aleksjada* (O. Jurewicz, Trans.; Vol. 1). Zakład Narodowy im. Ossolińskich; Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
Anna Komnena. (1972). *Aleksjada* (O. Jurewicz, Trans.; Vol. 2). Zakład Narodowy im. Ossolińskich; Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
Anonymus Bele regis notarius. (1746). Historia Hungarica de septem primis ducibus Hungariae. W J. Schwandtner (Red.), *Scriptores Rerum Hungaricarum* (T. 1, ss. 1–46). Joannes Thomas Trattnern.
Anonymus Bele regis notarius. (1934). *Gesta Hungarorum* (G. Popa-Lisseanu, Ed.). Tipografia "Bucovina" I. E. Torouţiu.
Constantinus Porphyrogenitus. (1840). *De thematibus et administrando imperio*. E. Weber.
Costin, M. (1998). Chronika Ziem Mołdawskich i Multańskich. In M. Costin, *Latopis Ziemi Mołdawskiej i inne utwory historyczne* (I. Czamańska, Trans., Intod. & Comment.). Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.

Ferluga, J. (1966). Kekavmen. In G. Ostrogorski & F. Barišić (Eds.), *Vizantijski izvori za istoriju naroda Jugoslavije* (Vol. 3, pp. 189–217). Vizantološki institut Srpske akademije nauka i umetnosti.

Geoffroy de Villehardouin. (2003). *Zdobycie Konstantynopola* (Z. Pentek, Trans., Introd., & Comment.). Wydawnictwo Poznańskie.

Georgius Cedrenus. (1839). *Joannus Skylitzes opere* (Vol. 2). Weber.

Georgius Pachymeres. (1835). *De Michaele et Andronico Paleologis*. Weber

Giljferding, A. (1996). *Putovanje po Hercegovini, Bosni i Staroj Srbiji* (2nd ed.). Službeni list SRJ.

Górka, O. (Red.). (1916). *Anonymi Descriptio Europae Orientalis*. Gebethner.

Hadžibegić, H., Handžić, A., & Kovačević, E. (Eds.). (1972). *Oblast Brankovića: Opširni katastarski popis iz 1455 godine*. Orijentalni Institut.

Handžić, A., & Ekmečić, M. (Eds.). (1986). *Dva prva popisa Zvorničkog sandžaka: Iz 1519. i 1533. godine* (A. Handžić, Trans.). Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine.

Kupusović, A. (Ed.). (2000). *Opširni popis Bosanskog sandžaka 1604 godine* (Vols. 1–3). Bošnjački Institut; Orijentalni Institut.

Markov, E. (2005). *Putovanje po Srbiji i Crnoj Gori*. CID.

Nicetas Choniata. (1835). *Nicetae Choniatae Historia ex recensione Immanuelis Bekeri*. Weber.

Nicetas Choniates. (1983). Nicetae Choniatae Historia. In M. Voĭnov, V. Tŭpkova-Zaimova, & L. Ĭonchev (Eds.), *Izvori za bŭlgarskata istoriia: Vol. 25. Grŭtski izvori za bŭlgarskata istoriia (Vol. 11)* (pp. 8–121). Bŭlgarska akademiia na naukite.

Robert de Clari. (1997). *Zdobycie Konstantynopola* (Z. Pentek, Trans. & Comment.). Antykwariat Naukowy im. Jana Konstantego Żupańskiego.

Robert de Clari. (2017). *Zdobycie Konstantynopola* (Z. Pentek, Trans. & Comment.; 2nd ed.). Instytut Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.

Solovjev, A. (1926). *Odabrani spomenici srpskog prava (od XII do kraja XV veka*). Izdav. Knjižarnica Gece Kona.

Stojaković, M. (1987). *Braničevski tefter: Poimenični popis Pokrajine Braničevo iz 1467. godine*. Istorijski Institut.

Szentpétery, E. (Ed.). (1937). *Scriptores Rerum Hungaricarum* (Vol. 1). Academia Litter. Hungarica atque Societate Histor. Hungarica.

Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian: Seria grecka: Pt. 6. Pisarze wieku XI. (2013). (A. Kotłowska, Trans. & Comment.; A. Brzóstkowska, Coop.). Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk; Fundacja Slawistyczna.

Voĭnov, M., Tŭpkova-Zaimova, V., & Ĭonchev, L. (Eds.). (1980). *Izvori za bŭlgarskata istoriia: Vol. 22: Grŭtski izvori za bŭlgarskata istoriia (Vol. 10).* Bŭlgarska akademiia na naukite.

Literature

Berciu-Drăghicescu, A. (2012). *Aromâni, meglenoromâni, istroromâni – aspecte identitare şi culturale*. Bucureşti Editura Universităţii.

Berciu-Drăghicescu, A., & Petre, M. (2004). *Şcoli şi biserici româneşti din Peninsula Balcanica: Documente (1864–1948)* (Vol. 1). Bucureşti Editura Universităţii.

Caciur, D. S. (2015). Considerations regarding the Morlachs migrations from Dalmatia to Istria and the Venetian settlement policy during the 16th Century. *Balcanica Posnaniensia*: *Acta et Studia*, *22*(1), 57–70. https://doi.org/10.14746/bp.2015.22.5

Caragiu Marioţeanu, M., & Saramandu, N. (2007). *Manual de Aromână: Carti tra învіţari armâneşti*. Editura Academiei Române.

Cerović, Lj. (2014). *Narodi na tlu Vojvodine: Ot praistorije do sredine dvadesetog veka*. Izdavačka kuća Prometej; Udruženje Srba u Slovačkoj.

Czamańska, I. (2016). Vlachs and Slavs in the Middle Ages and modern era. *Res Historica*, *41*, 11–24. https://doi.org/10.17951/rh.2016.0.11

Djuvara, N. (1996). *Aromânii istorie limba destin*. Humanitas.

Dubrović, E., Kukurin, B., Lencović, H., Mimica, B., Spicijarić Paškavan, N., Polić, M., & Roşu, C. (2016). *Vlahii: Istroromânii şi românii la Adriatica/ Vlasi: Istrorumuni i Rumuni na Jadranu*. Editura Eurostampa; Editura ICRV.

Dudek, J. (2018). Status Wołochów w jedenastowiecznym Bizancjum (wg *Rad* Kekaumena). *Balcanica Posnaniensia: Acta et Studia*, *25*, 197–218. https://doi.org/10.14746/bp.2018.25.12

Gacović, S. (2010). *Sakralni objekti ugrovlaških vojvoda na području timocke zone*. Ariadnae filum – Društvo za kulturu Vlaha (Rumuna) Srbije.

Gacović, S. (2012). *Romanizacija i romansko stanovništvo Timočke zone od I do XVI veka* (Vols. 1–3). Muzej rudarstva i metalurgije.

Gacović, S. (2014a). *Kud se dodoše Rumuni Tihomira Đorđevića*. Matična biblioteka „Svetozar Marković".

Gacović, S. (2014b). *Neslovenska ojkonimija Vidinskog sandžaka XV i XVI veka*. Matična biblioteka „Svetozar Marković".

Gacović, S. (2014c). *Od Rimljana i latinskog do Rumuna Timočana i rumunskog*. Matična biblioteka „Svetozar Marković".

Gacović, S. (2014d). *Vlasi u dokumentima Zaječarskog Istorijskog Arhiva*. Matkavlahilor. http://matkavlahilor.org.rs/o-matici-vlaha/

Gacović, S. (2016). *Od povlašenih Srba do vlaškog jezika*. Fabula Nostra.

Hrabak, B. (1999). Stari Vlah od XV do početka XIX veka. *Novopazarski zbornik*, *23*, 55–80.

Jakovljević, A., & Isailović, N. (2013). Popis nahije Kosovo iz 1574 godine. *Mešovita građa / Miscellanea*, *34*, 25–70.

Jawor, G. (2004). *Osady prawa wołoskiego i ich mieszkańcy na Rusi Czerwonej w późnym średniowieczu*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej.

Katić, T. (2010). *Opširni popis prizrenskog sandžaka iz 1571. godine*. Istorijski Inst.

Katić, T., & Amedoski, D. (2017). Karavandžije nahije Petruš iz Levča 1502. godine. *Mešovita građa*, *38*, 7–25.

Kiurkchev, T., & Kiurkchev, N. (2002). *Istoriata na Armŭnite (TSintsarite) v Sofiia (Istoricheski spravki, sŭbytiia, dokumenti)*. Izdatelsko atelie Ab.

Kulišić, Š. (1980). *O etnogenezi crnogoraca*. Pobjeda.

Minov, N. (2012). *Vlaškoto prašanje i romanskata propaganda vo Makedonija (1860–1903).* Ars Libris.

Mirdita, Z. (2009). *Vlasi starobalkanski narod (od povijesne pojave do danas).* Hrvatski Institut za povijest.

Mužić, I. (2010). *Vlasi u starijoj hrvatskoj historiografii*. Muzej hrvatskih arheoloških spomenika.

Neniţescu, I. (1895). *De la românii din Turcia europeana: Studiu etnic şi statistic asupra armânilor*. Institutul de Arte Grafice Carol Göbl.

Nistor, I. (2014). *Identitate şi geopolitică: Românii din sudul Dunării in timpul celui de al Doilea Război Mondial*. Editura Academiei Române.

Nowicka, E. (2011). *Nasz język rozumieją aniołowie: Arumuni we współczesnym świecie*. Zakład Wydawniczy "Nomos".
Nowicka, E. (2018). Tożsamość na pograniczu: Ludność romańskojęzyczna wschodniej Serbii. *Balcanica Posnaniensia: Acta et Studia*, *25*, 297–324. https://doi.org/10.14746//bp.2018.25.16
Popnicola, N. (1997). *Machedonescu–armânescu dictsionar*. Sammarina.
Šabanović, H. (1964). *Krajište Isa-bega Ishakovića: Zbirni katastralni popis iz 1455 godine*. Orijentalni Institut.
Saramandu, N. (2002). *Torna, torna Fratre* et la romanité orientale au VI[me] siècle. *Revue des Études Sud-Est Européennes*, *40*, 41–60.
Šekularac, B. (2012). *Tragovi Vlaha u Crnoj Gori*. Emma Books.
Şişeştean, G. (2012). *Românii, care s-au stîns: Valachii din Carpaţii Nordici şi românii din Ungaria*. Academia Româna; Centrul de Studii Transilvane.
Sorescu-Marinković, A., & Măran, M. (2016). The Meglen Vlachs (Megleno-Romanians) of Serbia: A community on the verge of extinction. *Res Historica*, *41*, 197–211.
Stabile, G. (2010). *Valacchi e Valacchie nella letteratura francese medievale.* Edizioni Nuova Cultura.

The Issue of the Language of Balkan Vlachs

Summary

The earliest information about Vlachs describes them as a Roman, and therefore Latin-speaking, people. The symbiosis of the Slavic and the Romance elements progressed at a fast pace, as corroborated by mostly Slavic names of members of Vlachian communities. Their Slavisation, which started in the medieval states of Bulgaria, Serbia, Bosnia and Herzegovina, continued in the Ottoman period. The Orthodox Church, especially the Serbian patriarchate in Peć, played an important role in the process. The rise of nation-states in the Balkans completed the process of full Slavisation of the part of the Vlachian population that was included in them the earliest; Vlachs from western Serbia and Montenegro were Serbianised. The Romanian-Ottoman agreement of 1863, in turn, enabled the opening of Romanian-language schools in the Ottoman Empire. This led to the emergence of local intelligentsia developing the language. As it is today, the areas where it has been preserved largely overlap with this school network.

The official language division of Balkan Vlachs into Aromanians, Megleno-Romanians and Istro-Romanians does not reflect reality. In fact, the language sounds slightly different and has a slightly different vocabulary in each region, and sometimes in every village. In addition, Vlachs in each country, and even region, emphasise their distinctness and attempt to develop their own language rules and spelling. However, their languages are disappearing because people using them in everyday life are passing away.

Keywords: Vlachs; Aromanians; Megleno-Romanians; Istro-Romanians

Problem języka Wołochów/Vlachów bałkańskich

Streszczenie

Najwcześniejsze informacje dotyczące Vlachów określają ich jako lud rzymski, a więc łacińskojęzyczny. Szybko następowała symbioza elementu słowiańskiego i romańskiego, wskazują na to słowiańskie w większości imiona osób wchodzących w skład wspólnot wołoskich. Proces slawizacji rozpoczęty w średniowiecznych państwach Bułgarii, Serbii, Bośni oraz Hercegowiny był kontynuowany w okresie osmańskim. Ważną rolę pełniła w nim cerkiew prawosławna, zwłaszcza serbski patriarchat w Peć. Powstanie państw narodowych na Bałkanach zakończyło proces pełnej slawizacji tej części ludności wołoskiej, która znalazła się w nich najszybciej. Serbizacji ulegli wówczas Vlasi z zachodniej Serbii i Czarnogóry. Natomiast porozumienie rumuńsko-osmańskie z 1863 roku umożliwiło otwieranie rumuńskojęzycznych szkół na terenie Imperium Osmańskiego. Doprowadziło to do powstania miejscowej inteligencji rozwijającej język. Dzisiejsze miejsca zachowania języka pokrywają się w dużej mierze z tą siecią szkół.

Oficjalny podział językowy bałkańskich Vlachów na Arumunów, Meglenorumunów i Istrorumunów jest nieadekwatny do rzeczywistości. W istocie w każdym regionie, a czasem i w każdej wsi, język brzmi trochę inaczej i zawiera trochę inne słownictwo. Ponadto w każdym państwie, a nawet regionie próbuje się tworzyć własne zasady językowe i ortograficzne, podkreślając własną odrębność. Są to jednak języki ginące, gdyż posługujące się nimi w życiu codziennym pokolenie wymiera.

Słowa kluczowe: Wołosi/Vlasi; Arumuni; Meglenorumuni; Istrorumuni

Joanna Gorzelana
Uniwersytet Zielonogórski
https://orcid.org/0000-0001-7368-6187
J.Gorzelana@ifp.uz.zgora.pl

ZAPOŻYCZENIA JĘZYKOWE JAKO ŚWIADECTWO KONTAKTÓW KULTUROWYCH BUKOWIŃCZYKÓW – MIESZKAŃCÓW ZIEMI LUBUSKIEJ

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie funkcjonujących w języku zapożyczeń, będących świadectwem kontaktów językowych polskich Bukowińczyków, którzy przybyli po II wojnie światowej na tereny Polski Zachodniej. Tekst ma charakter rejestracyjny, jego immanentną częścią jest końcowa tabela zestawiająca omawiany materiał.

Przypomnę, że Bukowina to określenie krainy geograficznej i historycznej położonej na dzisiejszym pograniczu Ukrainy, Rumunii i Mołdawii. Ze względu na swój wielokulturowy charakter zwana jest „Szwajcarią Wschodu" (Feleszko, 2002, s. 75). Nazwa Bukowina była oficjalnie używana w czasie panowania austriackiego (1774–1918). Przed I wojną światową (wg spisu ludności z 1910 roku) na Bukowinie Polacy stanowili piątą grupę narodową (4,6%) po Ukraińcach, Rumunach, Żydach i Niemcach. Tereny te zamieszkiwały także grupy Słowaków, Czechów, Węgrów i Rosjan (starowierców) oraz Ormian (Krasowska, 2003, ss. 17–18). Było to więc społeczeństwo wieloetniczne. Historycznie ziemie Bukowiny należały kolejno do Rusi Kijowskiej, Księstwa Halickiego, Księstwa Mołdawii, Siedmiogrodu, Imperium Otomańskiego, Austrii, Rumunii, Związku Radzieckiego (USRR). Dziś północ Bukowiny należy do Ukrainy, a południe do Rumunii (Kłosek, 2005, ss. 27–30).

Zapożyczenia językowe determinowane są głównie przez czynniki zewnątrzjęzykowe. Dla gwary Bukowińczyków na Ziemi Lubuskiej jest to przede wszystkim historia, która zatoczyła swoiste koło[1]. Na podstawie zapisów metrykalnych 84 nazwisk (i ich 45 wariantów) Marian Gotkiewicz podjął próbę rekonstrukcji szlaku, jaki przebyła ta grupa (Gotkiewicz, 1974). Jej migracja zaczęła się w końcu XVII wieku, kiedy ze Śląska i Żywiecczyzny część

[1] Krystyna Kolińska spointowała tę historię: „tak zamknęło się nasze koło wędrówki do ojczyzny" (Kolińska, 1968, s. 145).

ludności chłopskiej emigrowała na tzw. Górne Węgry – za Tatry nad Kysucę w Czadeckie, obecnie pogranicze Słowacji, Czech i Polski. Ze względu na wyznanie katolickie przybysze różnili się od miejscowej ludności zdominowanej przez luteranizm. Mieli świadomość swojej odrębności i nie przejawiali chęci integracji, dostosowali jednak swój ubiór do trudnych warunków górskich. Gdy na przełomie XVIII i XIX wieku Habsburgowie zarządzili akcję osiedleńczą na Bukowinie, osadnicy otrzymywali tam ziemię i ślebodę, czyli wolność osobistą oraz kilkuletnie zwolnienie od podatków i ze służby wojskowej (Feleszko, 2002, s. 150). Polacy z czadeckiego drogą prowadzącą łukiem Karpat (liczącą ok. 1000 km) podjęli wtedy wędrówkę „za chlebem i wolnością" na Bukowinę, która jawiła się im, jak innym Polakom zaboru austriackiego, ziemią obiecaną (Biedrzycki, 1973, s. 38). Ludność ta zamieszkała na terenie bardzo zróżnicowanym kulturowo, zarówno religijnie – ponieważ obok katolików byli luteranie, prawosławni, grekokatolicy, żydzi, ale także narodowościowo – gdyż obok autochtonicznej ludności ukraińskiej i rumuńskiej mieszkali tam osiedleńcy niemieccy, ludność żydowska oraz cygańska, czeska, słowacka, węgierska i ormiańska.

Od początku XIX wieku na Bukowinie osiedlali się także Polacy przybyli bezpośrednio z terenów dawnej Rzeczypospolitej – górnicy sprowadzani do kopalni soli w Kaczyce z okolic Bochni, Kałusza i Wieliczki (Biedrzycki, 1973, s. 39), niektórzy emigranci polityczni po powstaniu listopadowym i styczniowym oraz inni uciekinierzy z zaboru rosyjskiego. Po przyjeździe na teren Bukowiny integrowali się oni z mieszkającymi tam już Polakami z czadeckiego, choć przekonani o swej odrębności wcześniejsi osadnicy nazywali ich Mazurami (Feleszko, 1992, s. 68). Polacy, choć znajdowali się na terenach, które nigdy do Polski nie należały, wykazywali się dużą świadomością odrębności narodowej. Świadczy o tym choćby determinacja, z jaką dążono do uzyskania od austriackiego cesarza Franciszka Józefa pozwolenia na utworzenie w wioskach zamieszkałych przez Polaków polskich szkół podstawowych. Instytucje te zachowały się także później, w czasie, gdy na tych terenach powstało Królestwo Rumunii i obowiązywała administracja rumuńska (Delost & Gorzelana, 2010).

Na mocy paktu Ribbentrop-Mołotow w 1940 roku część Bukowiny została zajęta przez Armię Czerwoną. Po wybuchu wojny niemiecko-radzieckiej (22 czerwca 1941 roku), armia ta się wycofała, gdyż w tym czasie Rumunia była koalicjantem Niemiec. Na całej Bukowinie znów była administracja rumuńska. Gdy Niemcy zaczęli się wycofywać w 1944 roku, znów na Bukowinę wkroczyła armia ZSRR. Nowe władze informowały, że na części północnej Bukowiny nie będzie już Rumunii, ale Związek Radziecki. W związku z tym polscy księża przeprowadzali akcję agitacyjną wśród Polaków, namawiając ich na wyjazd do Polski. Dominującym argumentem była religia, gdyż ludzie, mając w pamięci przebieg okupacji radzieckiej z lat 1940–1941, mieli świadomość, że wolność religijna będzie zagrożona. Po raz kolejny wyruszyli więc w drogę, tym razem jednak „jechali za Polską i za Kościołem" (Pokrzyńska, 2000, s. 34).

Ostatecznie w latach 1945–1946 część ludności polskiej przyjechała z Bukowiny na Ziemie Zachodnie dwoma transportami. Kilka grup osiedliło się w okolicy Dzierżoniowa, Lwówka Śląskiego, Żagania, a inna część dotarła aż do Jastrowia koło Piły. Szacuje się, że z Bukowiny na te tereny przybyło ponad pięć tysięcy Polaków (Gotkiewicz, 1974, s. 235). Najstarsi mieli przy tym świadomość powrotu „na nasze stare Ślonsko" (Zielińska, 2013, s. 377), gdyż wiedzieli, że Bukowina nie jest ich prawdziwą ojczyzną. W pamięci niektórych z nich zachowało się wspomnienie drogi na Bukowinę, o której opowiadali, pokazując dzieciom zachowany na pamiątkę zaprzęg i tłumacząc, jak ich przodkowie zimą jechali na Bukowinę „psami"[2] z Czadecczyzny, która też nie była ich ojczyzną.

Pierwsze lata w nowym otoczeniu były dla nich bardzo trudne. Od nowych sąsiadów różnili się przede wszystkim językiem. Posługiwali się polszczyzną potoczną Śląska z XVI–XVII wieku z wieloma naleciałościami ukształtowanymi pod wpływem kolejno administracji austriackiej, rumuńskiej i krótko rosyjskiej, a także sąsiedztwa Czechów i Niemców na Śląsku, potem Słowaków, Rumunów, Ukraińców (Rusinów), Niemców, Węgrów, Żydów, Cyganów i Ormian (w miastach) (Gorzelana, 2010). Ze względu, na to, że przyjechali z Bukowiny, która przed wojną należała do Rumunii, w Polsce nazywano ich Rumunami i Cyganami.

Młodzi chcieli jak najszybciej pokonać dzielące ich od sąsiadów różnice i wyzbyć się piętnującej gwary. Z kolei starsi mieli potrzebę zachowania tego, co stanowiło o wspólnocie i niegdyś podtrzymywało poczucie polskości wśród obcych na Bukowinie. Konserwowaniu tradycji miały służyć między innymi zakładane zespoły pieśni i tańca. W 1958 roku powstał pierwszy zespół ludowy „Pojana" w Pilawie Dolnej. Kolejny zespół „Watra" powstał w 1969 roku w Brzeźnicy. W latach osiemdziesiątych, a szczególnie po roku 1989, powstawały kolejne formacje. Obecnie funkcjonuje kilkanaście grup ludowych związanych z kulturą góralską z Bukowiny. Ich integracji służą cykliczne imprezy, jak na przykład Bukowińskie Kolędowanie (Delost & Zielonka, 2008) oraz Międzynarodowy Festiwal Folklorystyczny „Bukowińskie Spotkania"[3].

Warunkiem zrozumienia mechanizmów funkcjonowania gwar Polaków z Bukowiny jest znajomość kontekstu historycznego ich rozwoju. Badanie obecnych w tych gwarach zapożyczeń wymaga ponadto uwzględnienia

---

[2] Jest to określenie respondentki – Filomeny z.d. Irisik, ur. w 1936 roku w Dunawcu k. Baniłowa, która zamieszkała z rodzicami po II wojnie w Brzeźnicy – dziś woj. lubuskie; o wędrówkach Niemców sudeckich na Bukowinę „na wózkach w psy zaprzężone" wspomina też Krystyna Kolińska (Kolińska, 1968, s. 147).

[3] Ta ostatnia impreza rozwinęła się w wielopunktowy festiwal międzynarodowy, jej zasięg rokrocznie się powiększa (Krasowska, 2017b). Organizatorzy szacują, że w przeglądach, które odbywają się w wielu miejscowościach, uczestniczy w sumie od kilkudziesięciu do ponad stu tysięcy osób.

wspólnego dziedzictwa słowiańskiego, wariantywności fonetycznej i słowotwórczej oraz możliwych interferencji. Kazimierz Feleszko pisał, że „za pośrednictwem języka ukraińskiego słowa pochodzenia rumuńskiego, m.in. te o nieromańskiej etymologii, przedostawały się do języków sąsiadujących z ukraińskimi: rosyjskiego, polskiego, słowackiego, a nawet czeskiego i białoruskiego" (Feleszko, 2002, ss. 163–164). Natomiast Helena Krasowska zwraca uwagę na problemy w określaniu bezpośrednich wpływów w gwarze Bukowińczyków:

> […] zapożyczenia ukraińskie w polskiej gwarze górali bukowińskich stanowią poważny problem interpretacyjny i klasyfikacyjny. Na pytanie, czy górale przyjęli niektóre te pożyczki z ukraińskiego czy rumuńskiego, nie można dać jednoznacznej odpowiedzi; […] nie wiadomo też, czy wyrazy pochodzenia rumuńskiego przeszły przez język ukraiński, czy też zapożyczone zostały bezpośrednio. To samo dotyczy języka węgierskiego i niemieckiego (Krasowska, 2017a, s. 175).

Do zapożyczeń leksykalnych zaliczam te formy gwarowe, które nie funkcjonują w języku polskim poza Bukowiną, można je natomiast odnaleźć w innych językach (jak *saraku* 'biedactwo', por. rum. *sărăcuţ*), oraz te, które spotkać można zarówno w innych polskich gwarach, jak i w innych językach słowiańskich: słowackim, czeskim (jak *kabat* 'marynarka, żakiet', por. słc., cz. *kabát*) czy ukraińskim (jak *kurić* 'palić papierosy', por. ukr. *курити*).

Niejednoznacznie określany jest przez badaczy zakres używania współczesnej gwary przez Bukowińczyków. W publikacji *Mowa pogranicza* Anna Zielińska podkreśla:

> Niewielu Bukowińczyków potrafi mówić gwarą. Gwara służy do opowiadania o tradycji, tańcach, zwyczajach kulinarnych i świątecznych, jednak nie jest językiem używanym w codziennej komunikacji w rodzinach. Bukowińczycy mają w pamięci pewien zasób słów gwarowych i cech gramatycznych oraz znają zasady substytucji fonetycznych, które stosują, gdy chcą mówić gwarą (Zielińska, 2013, s. 214).

Badaczka opisuje sytuację mającą miejsce podczas prowadzonych w latach 2009–2013 badań terenowych, które obejmowały m.in. gminę Brzeźnica. Na prośbę, by respondentka opowiedziała, „jak się gwariło na Bukowinie", usłyszała wypowiedź polszczyzną ogólną. Przysłuchująca się rozmowie młodsza krewna powiedziała: „Babcia, ale powiedz, jak to bydzie po zespołowemu" (Zielińska, 2013, s. 370). W Brzeźnicy i innych wioskach, skąd pochodzili członkowie Zespołu Górali Bukowińskich „Watra", który działa już 50 lat, gwarą mówi się z obcymi tylko w związku z działalnością zespołu. Andrzej Ziółkowski, opisując zwyczaje pogrzebowe, zauważa: „[…] od kiedy jest zespół taneczny w Brzeźnicy, wszelkiego rodzaju dawne formy kultury, związane z religijnością ludową, są akceptowane, ale jako widowisko i [tylko – JG] jako takie może ono przetrwać w kulturze" (Ziółkowski, 2006, s. 131). Jadwiga Parecka, kierowniczka zespołu „Watra", pisze z kolei:

> [...] z przykrością stwierdzam, że w ciągu ostatnich dziesięcioleci moja rodzinna gwara zanikła. Odchodzą dziadkowie i rodzice urodzeni na Bukowinie. Młode pokolenie nie zna gwary i przeważnie nie odczuwa potrzeby jej przyswojenia (Parecka, 2019, s. 10).

Jako potomkini Bukowińczyków muszę się z nią zgodzić. Jednak należy dodać, że wśród Bukowińczyków *gwari się* przy okazji spotkań rodzinnych, zwłaszcza świątecznych. Młodzi ludzie cieszą się ze znajomości leksyki gwarowej. Leksyka, szczególnie obca polszczyźnie i niezrozumiała przez obcych, staje się swoistym znakiem przynależności do wspólnoty, jako język rodzinny, sąsiedzki (Bartmiński, 1973, s. 232).

***

W tej części przedstawię przykłady zapożyczeń spotykane w mowie polskiej Bukowińczyków. Za punkt wyjścia posłużył mi słownik opracowany przez Jadwigę Parecką[4], który powstał na podstawie jej pracy magisterskiej przygotowanej pod kierunkiem prof. Moniki Gruchmanowej (Parecka, 2019)[5]. Baza materiałowa obejmuje ponad 2200 jednostek leksykalnych; definicje słów podaję za tym słownikiem. Odwołuję się także do publikacji Kazimierza Feleszki i Heleny Krasowskiej, którzy badali słownictwo ludności mieszkającej na Bukowinie (Feleszko, 2003; Krasowska, 2017a). Wykorzystam również swoje badania cząstkowe oraz publikacje Eugeniusza Kłoska (Kłosek, 2005) i Magdaleny Pokrzyńskiej (Pokrzyńska, 2010), zajmujących się badaniami socjologicznymi polskich Bukowińczyków.

Opisując zapożyczenia, odwołuję się do pól semantycznych, w jakich się one znajdują. Pierwszą grupę stanowi pole semantyczne wiążące się z działalnością zespołu, kolejną określenia związane z posiłkami oraz życiem społecznym (kulturą pasterską). Obok leksyki autosemantycznej zwracam uwagę także na kilka synsemantyków, których frekwencja w gwarze Bukowińczyków jest znaczna.

Z działalnością zespołu wiąże się leksyka odnosząca się do stroju oraz repertuaru. Bukowińczycy używają stroju ludowego tylko podczas występów zespołu. Analiza pola semantycznego określeń stroju wskazuje na dużą różnorodność zapożyczeń, związaną z wędrówką tej grupy i stopniowym przyswajaniem obcych elementów. Na głowie panny powinny być zaplecione warkocze ozdobione kwiatami, a w zimie, gdy nie ma „na polu" roślin, często zaczepia się *sztingilizę* (niem.). Tym pochodzącym z języka niemieckiego słowem określa się kwiat pelargonii. Koszula powinna być zapięta na *gumbiki* (słc.), szyję ozdabia pleciony piesek i *dziordan* (rum.) oraz drobne szklane *paciorki* (ukr.), którymi też wyhaftowane są *plecki* na koszuli. W chłodne dni

---

[4] Autorka jest emerytowaną nauczycielką języka polskiego i kierowniczką zespołu ludowego „Watra" w Brzeźnicy (woj. lubuskie). Za działalność dla kultury polskiej została odznaczona w 2019 roku przez Prezydenta RP Medalem Stulecia Odzyskania Niepodległości, zob. mw, 2019.

[5] Praca magisterka obroniona była w 1976 r. na Uniwersytecie im. A. Mickiewicza w Poznaniu.

na koszulę kobiety mogą zarzucić chustę lub włożyć *kabot* (cz., słc.). Wkładają też spódnice, wełniane skarpety i *kyrpce* (cz., słc.). Mężczyźni na głowie noszą *kłobuk* (słc.) z piórkiem, wdziewają koszule haftowane z przodu nićmi lub też *paciorkami* (ukr.), pod szyję zaczepiają *kistki* (ciesz.), wkładają *kiptarki* (rum., ukr.) ozdobione haftem lub czarnym baranim kożuszkiem, grube sukienne spodnie, które kawalerowie przepasują długim pasem ozdabianym *gumbikami* (słc.), na nogach mają skarpety lub onuce i kyrpce. Niekiedy zarzucają też przez ramię *tajstrę* (rum.). Słowo to przez Zenona Klemensiewicza zaklasyfikowane zostało jako staropolska pożyczka z rumuńskiego (Klemensiewicz, 1999, s. 350), dziś jest w użyciu w językach rumuńskim, ukraińskim i węgierskim. W repertuarze zespołu są tęskne piosenki zwane *tajdanami*. Leksem ten Klemensiewicz określa jako średniopolską pożyczkę niemiecką[6].

We wspólnocie rodzinnej rzadko poruszany jest temat strojów ludowych, w tym obszarze życia bardziej rozbudowane jest pole semantyczne związane z kuchnią. Na przyrządzane posiłki kobiety używają określeń stosowanych przez ich matki i babki. Do utrwalenia tych nazw niewątpliwie przyczynia się również wydana niedawno książka z przepisami kulinarnymi (Parecka, 2010). Z powodu odmiennych nazw pokarmów bukowińskie dzieci przezywane były nawet przez rówieśników „mamaliga kisłe mliko" (Zielińska, 2013, s. 207). Potrawą codzienną zarówno na Bukowinie, jak i w powojennej Polsce była bowiem *mamaliga* (rum.), czyli kasza kukurydziana. Z kukurydzą związane są także słowa *szulek* (słc., ukr.)[7] i czynność łuskania *terebić* (ukr.). Często owe *terebienie* odbywało się na zasadzie *kłaki* (ukr., rum., mołd.), czyli bezpłatnej pomocy sąsiedzkiej.

Zapożyczenia obecne są również w określeniach owoców i warzyw, jak: *afyny* (rum.), czyli czarne jagody, które latem serwuje się z *mamaligą* (rum.); *aprykozy* (niem., ukr.) 'brzoskwinie/morele', *łysnycy* (ukr.) 'owoce dzikiej jabłoni', która zazwyczaj określana jest jako *kiselica* (cz., ukr.) 'kwaśna'. Na drzewach rosną też *prunie* (rum.) 'śliwki', w środku mają pestkę, zwaną *kostką* (ukr.), natomiast w ogrodzie rośnie *rejtka* (słc., ukr.) 'rzodkiewka' oraz dwa gatunki fasoli *pastaje* (rum., ukr.) i *fazula* (słc., cz., rum.), a także *pażytka* (cz., słc.) i *paradajki* (niem., słc.). Bukowińczycy jedzą też leśne *huby* (słc., ukr.) 'grzyby'– takie jak *hołubinki* (słc., ukr.) 'gołąbki', *hrycki* (słc. czad.) 'rydze'. Inne potrawy to *wajka* i *wajeśnica* (słc., cz.) oraz *pampuszki* (Gorzelana, 2010, s. 44), na Wigilię przygotowuje się *płacinty* (rum., ukr.), a na Wielkanoc *paskę* (rum., ukr.)[8]. Ser owczy nazywa się *bryndzą*, a określenie to zalicza się do karpatyzmów (Stachowski, 2005, s. 187). Potrawy doprawia się, stosując *pierec* (ukr.) 'pieprz' i *możdej* (rum.), czyli 'sos czosnkowy', smaży się w *rynce* (niem., ukr.), czyli niskim rondlu na piecu – *szparhacie* (niem., rum., ukr.) lub zapieka w *rurze* (niem.), a do regulowania ognia, który ktoś *rozhajcował* (ukr.), czyli zapalił, służy *haczek* (słc., ukr.).

---

[6] Badacz podaje znaczenie 'rozprawa sądowa, kłopoty' (Klemensiewicz, 1999, s. 137).

[7] W gwarze leksem przyjmuje gramatyczną formę rodzaju męskiego jak w języku słowackim. W języku ukraińskim jest w rodzaju żeńskim.

[8] Więcej o potrawach wielkanocnych Bukowińczyków (Gorzelana, 2018).

Oprócz Świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy ważną uroczystością obchodzoną przez polskich Bukowińczyków jest *chram*. Słowo to oznacza – tak jak w języku ukraińskim (obok 'świątyni') – 'uroczystość ku czci patrona świątyni' (Grinchenko, 1909, s. 412). Leksem nabrał ponadto znaczenia 'uroczysty obiad po mszy odpustowej', co wiąże się z sytuacją religijną panującą dawniej na Bukowinie. Aby skorzystać z przywileju odpustu, zgodnie z dawnymi przepisami religijnymi należało przystąpić do komunii, zachowując post od północy. Katolicy, przychodzący na mszę z bliższych i dalszych miejscowości, byli na czczo, dlatego po sumie odpustowej gospodarze z wioski, gdzie odbywał się *chram*, zapraszali na posiłek krewnych i znajomych z innych miejscowości. Czasami na stole pojawiał się pieczony *truchan* (niem., ukr.) czy *huśpielina* (słc., niem.). Takich gości, niekoniecznie krewnych, nazywano *chramownikami*. Określenia te zachowały się w języku polskich Bukowińczyków do dzisiaj.

W przypadku określeń związanych z nazywaniem osób warto odnotować obecność pojedynczych obcych przydomków odnoszących się do całych rodzin, jak na przykład *Ciobotary* od ukraińskiego określenia szewca – *ciobotar*. Natomiast przydomkiem określającym tylko jedną osobę jest nazwa *Prync* 'książę', pochodząca od powtarzanego przez mężczyzn zdania „mogłaś się wydać za prynca" (Zielińska, 2013, s. 382). Przykładem wpływu niemieckiego – na płaszczyźnie fonetycznej – jest wymawianie dźwięcznie spółgłosek w imionach *Tereza* oraz *Johan*, a także określania potomków tego drugiego *Johanechi* (Gorzelana & Seul, 2005, s. 235). Młodego, nieżonatego mężczyznę określa się słowem *szuhaj* (węg.), może on być *brechunem* (ukr.), czyli kłamcą, zaś kobietę, która posługuje się magią, określa się *bosorką* (węg.) (Gorzelana, 2009). Prawdopodobnie ze względu na brzmienie utrwaliło się także określenie człowieka słowem *saraku* (rum.) i deminutiwem *saracinka*. Nazwy te wyrażają współczucie, litość i bywają stosowane przez Bukowińczyków najczęściej w odniesieniu do osoby spoza własnej grupy, pełniąc tym samym socjatywną funkcję integracyjną (Kiklewicz, 2008, s. 18). Zapożyczeniami z języka ukraińskiego są określenia osób związane z wiarą prawosławną, jak *pop*, *popadija* i *kołochornik* 'zakonnik prawosławny'[9] czy słownictwo używane na określenie zwyczajów pogrzebowych, jak słowo łubek (ukr.), które nabrało znaczenia 'nocne towarzyszenie rodzinie przy zmarłym' (Ziółkowski, 2006, ss. 124–126).

Wśród bukowińskich nazw osób są też określenia związane z życiem pasterskim, na przykład karpatyzmy: *ciobań/czoban*, *baca*, określenia miejsc, narzędzi i czynności. Podczas wypasu owiec mieszka się często w *kolibie*, a do odławiania owiec wykorzystuje się *palicę*, czyli 'laskę', zaś owce i krowy *rumigają*, czyli 'przeżuwają'. Jeśli pastwisko jest wspólne, nazywane jest *tłoką*[10]. Powyższe słowa spotkać można w piosenkach zespołu oraz opowieściach,

---

[9] Więcej o leksyce związanej z religią na Bukowinie (Gorzelana & Sobczak, 2014).

[10] Na temat karpatyzmów na Bukowinie Helena Krasowska pisze: „nazwy z zakresu hodowli owiec są z reguły pożyczkami z języka rumuńskiego […]. Ponadto, to właśnie Rumuni przeważnie zajmowali się pasterstwem, również na terenie Bukowiny" (Krasowska, 2006, ss. 211–212).

które zostały utrwalone w publikacji *Gwarili na Bukowinie. Baśnie, legendy, historie prawdziwe* (Seul, 2012).

Niektóre zapożyczenia są ośrodkiem związku frazeologicznego czy przysłowia. Jak zauważa Anna Zielińska, funkcjonują one do dziś w gronie rodzinnym i sąsiedzkim (Zielińska, 2013, ss. 220–221). Mówi się więc: *robić/brać cosika* ***na zbytki*** (ukr.) – 'na żarty'; ***okrutny*** (słc.) *Bóg zapłać* – 'niech bardzo mocny Bóg zapłaci'; *wierci się jak* ***wriecienica*** (słc.) – 'jak padalec'; *tępy, że można nim żaby* ***pitwać*** (słc.) – 'patroszyć'. Stosuje się też dwa eufemistyczne określenia miejsca: *iść do ritowa na chram*[11] i *psu do rici wsadzić* – w znaczeniu 'nie wiadomo gdzie'. Stosunkowo niedawno powstało powiedzenie funkcjonujące wśród Bukowińczyków w gminie Brzeźnica: *lodówkę na* ***lanc*** *zapriła* 'zabezpieczyła lodówkę przed otwarciem łańcuchem', gdzie stosuje się zapożyczenie rumuńskiego słowa *lanc*.

Charakterystyczne dla gwary Bukowińczyków jest używanie niektórych słowackich i czeskich leksemów niesamodzielnych znaczeniowo, np. zaimków pytających: *kiery* 'który', *skila* 'skąd', partykuły *naj* 'niech', *jacy/jacyl* 'tylko' oraz przysłówków: *chytro* 'szybko', *widej* 'prawdopodobnie', *furt* 'cały czas'. Zielińska dopatruje się w tych formach pozostałości bilingwizmu i tzw. dalekiego pogranicza polsko-słowackiego w gwarze bukowińskiej (Zielińska, 2013, s. 220).

Powyższe przykłady ilustrują funkcjonowanie dawnych zapożyczeń we współczesnej gwarze polskich Bukowińczyków. Jako uzupełnienie dodam najnowszą pożyczkę, która dotyczy określenia potrawy wigilijnej – *kutia* 'gotowana pszenica z makiem i miodem'. Na Bukowinie Polacy potrawę tę nazywali słowem deminutywnym *pszyniczka*. Leksem *kutia* znali, gdyż tak nazywali tę potrawę sąsiedzi wyznania prawosławnego (Reichan, 1988). Powszechnie kojarzyła się ona z Rusinami i dlatego Polacy, choć przygotowując pszenicę też ją *pichali*, czyli 'łuskali w stępie', swoją potrawę nazywali słowem dyferencyjnym. Po osiedleniu się Bukowińczyków w Polsce, a szczególnie po roku 1989, kiedy to coraz chętniej poszukiwano źródeł rodzimej kultury, a temat tak zwanych Kresów przestał być tematem wstydliwym i piętnowanym, słowo *kutia* zaczęło pojawiać się powszechnym obiegu. Młodsze pokolenie Bukowińczyków przyswoiło to określenie, gdyż było ono powszechnie zrozumiałe także w rozmowach z nie-Bukowińczykami. Obecnie tylko najstarsi przybysze z Bukowiny konsekwentnie stosują określenie *pszyniczka*, młodsi zaś nazywają ją *kutią*. Dla tej pożyczki z języków wschodnich medium stała się polszczyzna ogólna.

Każdy żywy język podlega interferencjom, a na proces ten wpływa wiele czynników. W powyższym tekście przedstawiłam funkcjonujące zapożyczenia leksykalne związane z bogatą historią polskich Bukowińczyków. Sąsiadując z ludnością posługującą się językami słowiańskimi i niesłowiańskimi (rumuńskim, niemieckim, a nawet węgierskim), Bukowińczycy przyjmowali

---

[11] Wyrażenie *iść na chram* oznacza iść na uroczystość odpustową, jednak określenie miejsca *ritów* derywowane od rzeczownika *rić* (*rzyć*) wskazuje na znaczenie niedosłowne.

pożyczki z tych języków. Młodsze pokolenie Bukowińczyków posługuje się dziś zapożyczeniami obecnymi w gwarze w rozmowach dotyczących tematyki zespołów ludowych. Pojawiają się one również w języku familiarnym, podczas spotkań rodzinnych i wspólnego przygotowywania posiłków.

Paralele leksykalne zapożyczeń używanych współcześnie przez polskich Bukowińczyków – mieszkańców Ziemi Lubuskiej

Załączona tabela przedstawia zestawienie omawianych leksemów z informacją o znaczeniu i pochodzeniu omawianej leksyki. Definicje leksemu zaczerpnięto głównie ze *Słownika gwary bukowińskiej z lubuskiej Brzeźnicy i jej okolic* Jadwigi Pareckiej (Parecka, 2019)[12]. Leksyka paralelna, której znaczenie niekiedy częściowo się różni, pochodzi:

- przede wszystkim ze *Słownika górali polskich na Bukowinie* (Greń & Krasowska, 2008 – w tabeli oznaczonego jako GK), autorzy stosują zapis półfonetyczny;
- z monografii Heleny Krasowskiej *Górale polscy na Bukowinie Karpackiej. Studium socjolingwistyczne i leksykalne* (Krasowska, 2006 – w tabeli HK).

Źródła uzupełniające stanowiły:

- publikacja *Bukowina moja miłość. Język polski na Bukowinie Karpackiej do 1945 roku* Kazimierza Feleszki (Feleszko, 2003 – w tabeli KF);
- *Słownik języka polskiego* Samuela Lindego (Linde, 1854–1860 – w tabeli L);
- *Słownik gwar polskich* Jana Karłowicza (Karłowicz, 1900–1911 – w tabeli SGP);
- oraz opracowania własne (w tabeli JG).

Leksem	**Odniesienie**	**Uwagi**
afyna ‘czarna jagoda’	rum. *afină*– GK ukr. *афина* – GK	SGP: ‘ts.’
aprykoza ‘brzoskwinia’	ukr. *абрикос* – GK niem. *die Aprikose* – KF	L: ‘większy gatunek moreli’
bisaga ‘worek do noszenia rzeczy’	ukr. *бесаг*, *бесаги* – GK	L: ‘mieszek takowy, który i nazad, i naprzód szyi wisi’
bosorka ‘czarownica, kobieta odbierająca krowom mleko’	węg. *boszorka*– JG ukr. *босорка* – JG cz. *bosorka*– JG słc. *bosorka* – JG	

[12] Podano także leksemy znane autorce, choć nienotowane w słowniku Pareckiej. Definiując je, odwołałam się do innych źródeł.

Leksem	Odniesienie	Uwagi
brechun ‘kłamca, łgarz’	ukr. *брехун* – GK	SGP: ‘ts.’ (pożyczka ukraińska)
bryndza ‘owczy ser’	słc. *bryndza* – GK ukr. *бриндза* – GK rum. *brînză* – GK	L: ‘ser miękki, owczy’ (z wołoskiego)
choćjaki ‘jakikolwiek’	słc. *hocijaký* – GK	SGP: ‘ts.’
chram ‘obiad po mszy odpustowej’	ukr. *храм* – GK	Żywe jest wśród Bukowińczyków też znaczenie ‘uroczystość ku czci patrona świątyni’.
chramownik ‘gość przyjeżdżający w czasie odpustu’ – df. za GK	ukr. *храмник* – GK	GK: Obecnie na Bukowinie zwykle w l.mn.
chytro ‘szybko’	słc. *chytro* – GK ukr. *хитро* – GK	L: ‘z chytra, chytrym sposobem’ *chytry* 1. ‘przebiegły, zdradliwy, wykrętny, podstępny, dowcipem na złe narabiający’, 2. „na dobrą stronę”: ‘mądry, roztropny, opatrzny’
cioban ‘baca, główny pasterz’	rum. *cioban* – GK ukr. *чабан* – GK	HK: W polskich źródłach od XVI wieku w znaczeniu ‘pasterz’ oraz ‘duży wół, baran’; przypuszcza się, że z tureckiego.
ciobotar ‘szewc’	ukr. *чоботарь* – GK	L: *czoboty* odsyła do *choboty* 1. ‘obuwie skrzydlaste, z jakim Merkuryusza malują’, 2. ‘buty’, autor podaje kontekst dziurawego obuwia.
dziordan ‘biżuteryjny element damskiego stroju ludowego, ozdobny naszyjnik z koralików’.	rum. *gherdan* – GK	HK: *gherdan* ‘naszyjnik, wieniec, wianek’ (z tur. *gerdan*)
fajny ‘piękny, ładny’ – df. za GK	słc. *fajn*– GK cz. *fajn* – GK ukr. *файний* – GK niem. *fein* – KF	SGP podaje formy: *fajn/fein*, *fajny*, *fajnie*.
fazula ‘fasola’	słc. *fazuľa* – GK rum. *fasole* – JG cz. *fazole* – JG	GK: Na Śląsku Cieszyńskim formy *fazola*, *fazol* ‘ts.’
furt ‘cały czas’	niem. *fort* – GK słc. *furt* – GK cz. *furt* – GK	SGP podaje oboczność *fort/furt*.
gumbik ‘guzik’	słc. *gombík* – GK węg. *gomb* – HK	

Leksem	Odniesienie	Uwagi
haczek ‘narzędzie służące do wygarniania węgla z pieca kuchennego’ – df. za GK	ukr. *гачок* – KF słc. *háčik* – GK	Wg Krasowskiej (Krasowska, 2006, s. 162) jest to pożyczka ze średnio-wysoko--niemieckiego: *hāk(en).* Współcześnie w języku słowackim inne jest znaczenie podstawowe tego leksemu.
hajcować ‘palić w piecu’	ukr. *гайцувати/ гіцувати* – KF niem. *heizen*– KF	SGP: *hajcer* ‘ten, co cegłę pali’
hanioka ‘tam’	słc. czad. *haň*– GK	SGP podaje: *hajn/hajno/ hajnoj/hań* oraz *haniok/ haniak* ‘ts.’
hołubinki ‘gołąbki (gatunek grzybów)’ – def. za KF	cz. *holubinka* ukr. *голубінка* – KF	Parecka definiuje: *hołubinka* ‘grzyb gąska’. Niektórzy Bukowińczycy mieszkający w Brzeźnicy stosują nazwy *gąska* i *hołubinka* wymiennie, choć nazywają gatunki różnych grzybów.
huby ‘wszystkie grzyby, nazwa ogólna’ – df. za GK	słc. *h(o)uba* – GK ukr. *губа* – GK	SGP podaje m.in. *huby* ‘grzyby’. GK: ukr. *губа* ‘grzyb rosnący na drzewie’
huśpielina ‘galareta z nóżek i głowizny’	słc. *huspenina* – GK niem. *Eisben* – GK	GK podaje zapis *huszpylina* ‘galareta mięsna’.
jakisika ‘jakiś, pewien’		SGP: *jakisik* ‘ts.’
kabot ‘marynarka, żakiet, bluzka damska’	ukr. buk. *кабат* – GK cz. *kabát* – JG słc. *kabát* – GK	SGP notuje w podobnym znaczeniu.
kiptarek ‘krótki męski kożuch bez rękawów’	ukr. *киптарь* – GK rum. *cheptar* – GK	
kiselecy ‘kwaśne, dzikie jabłka’ – df. za GK	ukr. *киселиця* – GK cz. *kyselý* – GK	
kistka ‘kokardka’		GK: ślciesz. *kistka* ‘kokardka’
kłaka/klaka ‘bezpłatna pomoc sąsiedzka’ – df. za GK	mołd. *клакэ* – GK rum. *clacă* – GK ukr. buk. *клака* – GK	
kłobuk ‘kapelusz’	słc. *klobúk* – GK cz. *klobouk* – JG	
koliba ‘szałas pasterski’	rum. *colibă* – GK ukr. *колиба* – GK	HK: Znane na całym Podkarpaciu, „wędrowny wyraz pasterski”.
kostka ‘pestka’	ukr. buk. *кистка* – GK słc. czad. *kostka* – GK	L podaje to znaczenie jako trzecie.

Leksem	Odniesienie	Uwagi
kurić 1. 'palić papierosy', 2. 'kurzyć śniegiem' – df. za GK	słc. *kúriť* – GK cz. *kouřit* – GK ukr. *курити* – GK	L podaje oba znaczenia.
kutia 'potrawa wigilijna z pszenicy, miodu, maku i bakalii' – df. za KF	ukr. *кутя* – KF	SGP podaje warianty *kutja/kucja*.
kyrpcy 'kierpce'	słc. *krpce* – GK cz. *krpce* – HK	SGP podaje *kierpeć* i wariany dla l.mn.: *kierpce/kirpce/kierpcie/kyrpce/kyrpcie/kerpce/kyrpce/krypy*.
lanc 'łańcuch'	rum. *lanț* – GK ukr. *ланц* – GK	
łubek 'nocne towarzyszenie rodzinie przy zmarłym'	ukr. *лубок* – GK	HK: ukr. *лубок* 'rodzaj gry przy czuwaniu przy zmarłym'
łysnyca 'owoc dzikiej jabłoni'	ukr. *лисниця* – GK	GK 'dzika jabłoń'
mamaliga 'kasza kukurydziana gotowana na gęsto'	rum. *mămăligă* – GK ukr. *мамалига* – GK	SGP: 'lemieszka z kukurydzianej mąki; toż, co lombardzka polenta'
mużdej 'czosnek utłuczony z solą i wodą'	rum. *mojdei* – GK	GK podaje formę *możdej.*
naj 'niech'	ukr. *най* – GK słc. dial. *naj* – GK	
okrutny 'wielki, potężny' – def. JG	słc. *ukrutný* – GK cz. *ukrutný* – GK	L jako drugie znaczenie daje 'bardzo wielki'.
paciorki 'korale' – df. za GK	ukr. *пацьор*, *пацьори* – GK	L: drugie znaczenie 'gałka paciorkowa od odmawiania pacierzy' SGP: 'drobne koraliki'
palica 'laska'	ukr. *палиця* – GK rum. *paliţă* – GK słc. *palica* – GK	L: 'pałka, laska, maczuga, kij'
pampuszek 'pączek'	niem. *der Pfannkuchen* ukr. *пампух/пампушка* – GK rum. *pămpúşca* – GK	L: 'pączek maślany'
paradajka 'pomidor'	niem. *Paradei, Paradeiser* – GK słc. *paradajka* – GK	GK: *paradajka* ślciesz. 'ts.'
paska 'drożdżowa babka wielkanocna'	ukr. *паска* – GK rum. *păscuţă* – GK	SGP podaje warianty: *pascha/paska*.
pastaje 'fasola szparagowa'	rum. *păstaie* – GK ukr. *пастаї* – KF	
pażytka 'szczypiorek'	słc. *pažítka* – JG cz. *pažitka* – JG	

Leksem	Odniesienie	Uwagi
pichać ‘łuskać ziarna pszenicy w stępie’	ukr. *пихати* – GK	
pierec ‘pieprz’	ukr. *перец* – GK	
pitwać ‘rżnąć tępym nożem’	słc. *pitvat’*	SGP podaje dwa znaczenia: ‘patroszyć’, ‘rżnąć tępym nożem’. We współczesnym języku słowackim *pitvat’* ‘przeprowadzać sekcję’
płecinty ‘chleb obrzędowy pieczony na Boże Narodzenie’ – def. za GK	rum. *plăcintă* – GK ukr. *плачинда* – GK	GK podaje – *placinta*, słowo *płecinty* odnosi się także do bułek pieczonych na wigilię.
prunia ‘drobna śliwka żółtego koloru’	rum. *prună* – GK ukr. *пруні*, *пруньки* – GK	SGP: *pruńka* ‘drobna śliwka’ (zapożyczenie z francuskiego)
prync ‘książę’	niem. *Prinz* – JG	
rejtka ‘rzodkiew’	ukr. *редька* – GK niem. *Rettich* – GK *Radieschen* – GK słc. *red’kev* – GK	
rumigać ‘przeżuwać (o owcy, krowie)’	rum. *a rumega*– GK ukr. *румегати* – GK słc. czad. *rumiegać* – GK	SGP: *rumygać* ‘jeść powoli, z trudnością’
rura ‘piekarnik’ – def. za KF	płd. niem. austr. *Rohr* – KF rum. *rură* – KF	GK: *rula* ‘część pieca kuchennego, piekarnik’
rynka ‘rondel’	ukr. *ринка* – GK niem. *Rinne* – GK	L: *rynka* ‘naczynie kuchenne, w którym różne smażenia, duszenia potraw mięsnych i postnych robią’
saraku ‘biedactwo (słowo wyrażające współczucie, litość)’	rum. *sărăcuţ* – GK	
szparhat ‘piec kuchenny’	rum*. şparhet* – GK ukr. buk. *шпаргат* – GK niem. *Sparherd(t)* – GK	
szuhaj ‘kawaler, narzeczony’	słc. *šuhaj* – GK ukr. *шугай* – GK węg. *suhanc* – HK	
szulek ‘kolba kukurydzy’	ukr. *шулька* – GK słc. *šúl’ok kukuričný* – GK	
tajdanki ‘krótkie śpiewki o zróżnicowanej tematyce’	niem. *Tajdan* – JG	
tajstra ‘pleciona torba noszona przez ramię’ – def. za KF	rum. *traistă* – KF ukr. *майстра* – JG węg. *tanyisztra* – HK	L: *tajstra* ‘torba, juki’

Leksem	Odniesienie	Uwagi
tłoka ‘wspólne pastwisko’	ukr. *толока* – GK rum. *toloacă* – GK	SGP podaje warianty: *tłoka/ tłóka*.
truchan ‘indyk’	niem. *Truthahn* – GK ukr. buk. *трухан* – GK	
wajko ‘jajko’	słc. *vajce* – GK	SGP: *wajce* (l.mn.) ‘ts.’
wdycki ‘ciągle, wciąż, zawsze’	cz. *vždycky* – GK słc. *vždycky* – GK	SGP ‘ts.’
wricinica ‘padalec’	słc. *vretenica* – GK	GK: ‘żmija’; ślciesz. wrzecieni-*ca* ‘złośnica’
zbytki: brać/robić na zbytki ‘na żarty/żartować’	ukr. *збиткі* – GK *брати на збиткі* – GK	SGP: *zbytki* ‘żarty, figle, psoty’

BIBLIOGRAFIA

Bartmiński, J. (1973). *O języku folkloru*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Biedrzycki, E. (1973). *Historia Polaków na Bukowinie*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Delost, M., & Gorzelana, J. (2010). Troska o język jako przejaw świadomości narodowej Polaków na Bukowinie (do II wojny światowej). W G. Cyran & E. Skorupska-Raczyńska (Red.), *Meandry tożsamości* (ss. 97–108). Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa.

Delost, M., & Zielonka, M. (Red.). (2008). *Bukowińskie kolędowanie*. Dekograf.

Feleszko, K. (1992). Integracja językowa Polaków bukowińskich. W K. Feleszko & J. Molas (Red.), *Bukowina: Wspólnota kultur i języków* (ss. 67–73). Instytut Słowianoznawstwa Polskiej Akademii Nauk.

Feleszko, K. (2002). *Bukowina moja miłość: T. 1. Język polski na Bukowinie Karpackiej od 1945 roku* (A. Żora, Red.). Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk (Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy).

Feleszko, K. (2003). *Bukowina moja miłość: T. 2. Język polski na Bukowinie Karpackiej do 1945 roku. Słownik* (E. Rzetelska-Feleszko, Red.). Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk (Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy).

Gorzelana, J. (2009). Bosorka bosori: Kilka słów o czarownicach w świetle podań Polaków z Bukowiny. W S. Iochimovschi & E. Wieruszewska-Calistru (Red.), *Polska i Rumunia: Od historycznego sąsiedztwa do europejskiego partnerstwa: Materiały z sympozjum* (ss. 415–419). Związek Polaków w Rumunii.

Gorzelana, J. (2010). “Słownik języka polskiego” Samuela Bogumiła Lindego a współczesna leksyka Polaków – mieszkańców Ukrainy Zachodniej (Bukowina). W A. Ksenicz & M. Łuczyk (Red.), *Literatury i języki wschodniosłowiańskie wobec swego czasu* (ss. 41–52). Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego.

Gorzelana, J. (2018). Obrzędy Wielkiego Postu i Wielkanocy we wspomnieniach Bukowińczyków. W K. Węgorowska & K. Grabias-Banaszewska (Red.), *Studia Kresowe: Literatura – język – kulturologia* (ss. 275–284). Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Zielonogórskiego.

Gorzelana, J., & Seul, S. (2005). Kilka uwag o antroponimach Górali Czadeckich z gminy Brzeźnica (woj. lubuskie). W M. Madejowa, A. Mlekodaj, & K. Sikora (Red.), *Góry i góralszczyzna w dziejach i kulturze pogranicza polsko-słowackiego (Podhale,*

Spisz, Orawa, Gorce, Pieniny): Materiały z Międzynarodowej Konferencji Naukowej, Kraków–Nowy Targ–Bukowina Tatrzańska, 21–24 października 2004 (ss. 232–236). Podhalańska Wyższa Szkoła Zawodowa.

Gorzelana, J., & Sobczak, M. (2014). Prawosławie i katolicyzm na pograniczu kultur: Leksyka religijna na Bukowinie w opowieściach polskich Bukowińczyków. W A. Ksenicz, M. Łuczyk, N. Bielniak, & A. Urban-Podolan (Red.), *Studia wschodniosłowiańskie: Literatura i język: Językoznawstwo* (ss. 241–252). Wydawnictwo Morpho.

Gotkiewicz, M. (1974). Rozmieszczenie nazwisk Górali czadeckich śladem ich ruchów migracyjnych. *Onomastica*, *19*, 233–253.

Greń, Z., & Krasowska, H. (2008). *Słownik Górali polskich na Bukowinie*. Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk (Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy).

Karłowicz, J. (1900–1911). *Słownik gwar polskich* (T. 1–6). Akademia Umiejętności.

Kiklewicz, A. (2008). Dwanaście funkcji języka. *LingVaria*, *3*(2(6)), 9–27, http://www.lingvaria.polonistyka.uj.edu.pl/documents/5768825/b945e505-04ca-4aa8-ba93-afc86aa7f8aa

Klemensiewicz, Z. (1999). *Historia języka polskiego*. Wydawnictwo PWN.

Kłosek, E. (2005). *Świadomość etniczna i kultura społeczności polskiej we wsiach Bukowiny rumuńskiej.* Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.

Kolińska, K. (1968). *Tajemnice na sprzedaż*. Iskry.

Krasowska, H. (2003). Charakterystyka językowa polszczyzny bukowińskiej (na podstawie materiału zawartego w słowniku). W K. Feleszko, *Bukowina moja miłość: T. 2. Język polski na Bukowinie Karpackiej do 1945 roku: Słownik* (E. Rzetelska-Feleszko, Red.) (ss. 17–42). Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk (Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy).

Krasowska, H. (2006). *Górale polscy na Bukowinie Karpackiej: Studium socjolingwistyczne i leksykalne*. Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk (Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy).

Krasowska, H. (2017a). Problematyka pożyczek ukraińskich w polskiej gwarze górali bukowińskich. *Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej*, *52*, 164–185. https://doi.org/10.11649/sfps.2017.008

Krasowska, H. (2017b). Rola niematerialnego dziedzictwa kulturalnego w kontekście zachowań tożsamości grupowej i regionalnej. *Niepodległość i Pamięć: Muzeum Niepodległości: Czasopismo Humanistyczne*, *24*(3(59)), 313–330.

Linde, S. B. (1854–1860). *Słownik języka polskiego* (T. 1–6). Drukarnia Zakładu Ossolińskich.

mw. (2019, listopad 29). *Założycielka „Watry" z Medalem Stulecia*. Lubuski Urząd Wojewódzki. https://www.lubuskie.uw.gov.pl/aktualnosci/wydarzenia/Zalozycielka_Watry_z_Medalem_Stulecia/idn:20322.html

Parecka, J. (2010). *Dziedzictwo kulinarne górali bukowińskich: Brzeźnica k/Żagania i okolice.* Dekograf.

Parecka, J. (2019). *Słownik gwary bukowińskiej z lubuskiej Brzeźnicy i jej okolic*. Dekograf.

Pokrzyńska, M. (2000). Wędrówki górali czadeckich z Bukowiny: Od emigracji do „repatriacji" (okiem socjologa). W K. Nowak (Red.), *Czadecka ojcowizna* (ss. 108–124). Ośrodek Studiów Polonijnych i Społecznych PZKS w Lublinie.

Pokrzyńska, M. (2010). *Bukowińczycy w Polsce: Socjologiczne studium rozwoju wspólnoty regionalnej*. Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego.

Reichan, J. (1988). Wyraz *kutia* w gwarach polskich. *Roczniki Humanistyczne*, *37*(7), 45–56.

Seul, Z. (2012). *Gwarili na Bukowinie: Baśnie, legendy, historie prawdziwe* (J. Gorzelana, Red.). Dekograf.

Stachowski, M. (2005). Karpatyzm leksykalny. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego: Prace Językoznawcze, 122*, 179–188.

Zielińska, A. (2013). *Mowa pogranicza: Studium o językach i tożsamości w regionie lubuskim*. Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk.

Ziółkowski, A. (2006). Ocena teologiczna przesądów związanych z obrzędami pogrzebowymi w Nowej Hucie. W S. Iachimovschi & E. Wieruszewska (Red.), *Bliżej siebie: Rumuni i Polacy w Europie: Historia i dzień dzisiejszy: Materiały sympozjum / Mai aproape unii de alţii: Români şi polonezi în Europa: Istorie şi prezent: Materialele simpozionului* (ss. 118–132). Związek Polaków w Rumunii.

Loanwords as a Legacy of Cultural Contacts of Bukovinians Living in the Lubusz Land

Summary

This article briefly presents a long journey of Polish Bukovinians, which began in the seventeenth century, when their ancestors migrated from Silesia, through the Čadca Region, to Bukovina (today in the Romanian-Ukrainian borderland), and after the Second World War – to the Lubusz Land in Poland. The rich history of this population has resulted in considerable language interference. At present, their dialect includes loanwords which are not widely used in Polish. The author presents both the sources and the semantic scope of these borrowings, taking into account German, Romanian, Slovakian, Ukrainian and Hungarian influences.

Keywords: Bukovina; migration; interference; borrowing; folklore

Zapożyczenia językowe jako świadectwo kontaktów kulturowych Bukowińczyków – mieszkańców Ziemi Lubuskiej

Streszczenie

Artykuł krótko przedstawia kilkusetletnią wędrówkę polskich Bukowińczyków, która rozpoczęła się w XVII wieku, gdy ich przodkowie emigrowali ze Śląska, przez Czadecczyznę, na Bukowinę (leżącą obecnie na pograniczu Rumunii i Ukrainy), a po II wojnie światowej na tereny Ziemi Lubuskiej w Polsce. Ich bogata historia zaowocowała licznymi interferencjami językowymi. Obecnie w gwarze Bukowińczyków spotyka się zapożyczenia niestosowane powszechnie w polszczyźnie. Autorka przedstawia zarówno źródła, jak i zakres semantyczny tych pożyczek. Wskazuje na wpływy niemieckie, rumuńskie, słowackie, ukraińskie i węgierskie.

Słowa kluczowe: Bukowina; migracja; interferencje; zapożyczenie; folklor

Ярослав Редьква
Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича
https://orcid.org/0000-0002-5452-418X
y.redkva@chnu.edu.ua

СЛОВ'ЯНСЬКА ГІДРОНІМІЯ БУКОВИНИ ТА ГАЛИЧИНИ (ОНОМА-СЕМАСІОЛОГІЧНИЙ ТА ЕТИМОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ)

У мовознавстві (як слов'янському, так і неслов'янському) сьогодні на перші позиції виступає вивчення гідронімійної лексики певних недосліджених ареалів України з їхнім подальшим залученням у всеслов'янський ономастичний простір. Усім слов'янським мовам властиві приблизно однакові типи гідронімів: вони є відображенням розвитку людського пізнання й ставлення людини до навколишніх об'єктів. «Коли дається назва річці, озеру і т. ін. і застосовується це ім'я в мові в процесі мовної комунікації, то тим самим ми викликаємо в свідомості образ об'єкта, поєднуючи його з певними просторовими параметрами, тобто локалізуємо об'єкт» (Агеева, 1985, с. 14).

Нас цікавить лінгвістичний аспект вивчення гідронімійних найменувань, адже останні, входячи до класу імен власних, відрізняються від загальних назв своєю співвіднесеністю з тим, що позначають. Гідронімія – як сукупність такого класу власних назв – є внутрішньоорганізованою системою функціонально взаємопов'язаних елементів, що підлягають мовним законам. Виведення закономірностей і встановлення специфіки окремого гідронімійного ареалу, яким є, наприклад, територія Чернівецької (Північна Буковина) та Тернопільської (Східна Галичина або Західне Поділля) областей, направить у правдиве русло етимологізацію затемнених назв гідрооб'єктів. «Вивчення топонімії [як і гідронімії – Я.Р.] певного реґіону передбачає насамперед вивчення системи його географічних назв, яка базується на співвідношеннях типів географічних об'єктів» (Бучко, 1990б, с. 11). Треба розуміти, що гідрологічні процеси, які, зрозуміло, мали місце й на названих територіях, значною мірою вплинули й на систему називництва, пов'язану з використанням вод населенням для господарських потреб у процесі заселення терену, який відбувався, як правило, у долинах рік та потоків.

Зазначені Північна Буковина (Чернівеччина) та Східна Галичина (Тернопільщина) належать до так званого західноподільського ареалу (Півторак, 1993, сс. 44–45). Були тут поселення племен дакійського походження (II–III ст. н. е.). III–VI ст. н. е., характерні появою протослов'янських племен антського племінного союзу, а VI–IX ст. знаменують проживання тут східнослов'янських племен, зокрема, дулібів, племінний союз яких виник у VI – поч. VII ст. у східній межі празької (корчацької) культури на території Волині. Ареал цього племінного об'єднання сягав у східних своїх межах басейну ріки Горині (Тернопільська область) (Баран, 1972, с. 131; Півторак, 1993, с. 73).

Тобто топоніми (гідроніми, а також і ойконіми) – це живі свідки нашої історії, які зберігають пам'ять про заселення найдавніших територій багатьма етносами як із мовного, так і з культурно-етнічного погляду. Буковина належить до тих теренів, де компактно й толерантно проживають різні етноси: український, румунський, польський, німецький, єврейський та ін. У такого типу топонімах скрита антропологія культури, етнологія, гуманітарна географія, когнітивізм.

Як показує практика ономастичних досліджень, специфічність топонімійної лексики якраз і зумовлена екстралінґвальними (наприклад, історико-географічними) факторами.

Міжмовна варіантність форм одного й того ж гідроніма, яка зберігає інформацію про походження та інтерференцію назви (відображає фізико-географічні особливості території; відбиває різні етнічні контакти між носіями обох мов на цій території; варіанти форм гідронімів показують міграцію населення терену). Крім того, важливість досліджень ономастичної лексики відповідає завданням Міжнародної комісії з вивчення культури Карпат і Балкан, яка, як свідчить і сама її назва, займається дослідженням матеріальної та духовної культури населення Карпато-Балканського реґіону.

Мета і задачі нашого дослідження – це онома-семасіологічний та етимологічний аналіз буковинсько-галицької (Північна Буковина та Східна Галичина) гідронімії, похідної від народної географічної (зокрема гідрографічної) термінології (далі – НГТ), та показ шляхів і напрямків розвитку цієї реґіональної гідронімії з вказівкою на її динаміку та взаємозв'язок із базовою праслов'янською лексикою на всеслов'янському обширі. Дослідження проводимо на основі реалізації наступних завдань із врахуванням методики реґіонального монографічного дослідження конкретного гідроніма, який розглядаємо з кількох позицій:

1) приналежності назви до географічної реалії (ойконіма, ороніма, мікротопоніма);
2) часу та причини його виникнення;
3) приналежності базового апелятива до певних мов;
4) семантики й етимології;

5) морфології (граматики), бо назва – це слово (лат. Nomen est Omen), і воно повинно відповідати нормам мови і граматичним правилам;
6) відображення різномовних фіксацій назви;
7) території поширення назви (ареал, шляхи міграції).

Такий підхід «дає можливість детальніше і глибше дослідити факти окремо взятої території в проекції на широкий слов'янський фон» (Шульгач, 1993, сс. 4–5).

Сутність ареальних топонімійних досліджень криється, насамперед, у вивченні системи народних географічних термінів, як загальних назв «у більшості випадків діалектного походження, що називають той чи інший тип об'єктів і явищ фізичної георафії» (Подольская, 1970, с. 54). НГТ у складі топонімійної (гідронімійної) системи – найстабільніший і найархаїчніший шар лексики з характерним «консерватизмом формально-семантичної організації» (Шульгач, 1993, с. 6) і відзначається широкими реконструктивними можливостями для гідронімів, найповніше характеризує фізико-географічні особливості нашої території (рельєф, кліматичні умови, наявність флори та фауни, біологічні процеси), відображає умови залюднення краю за набором лексем і їхньою семантикою, відбитою в назвах гідрооб'єктів. Через те не можна ігнорувати одночасове вивчення сучасної та субстратної НГТ, яка починає втрачати семантику і «переходить в категорію формантів, позбавлених смислового навантаження» (Мурзаев, 1974, с. 99).

Різниця між географічними термінами і гідронімами (ширше – топонімами) полягає в тому, що «перші називають клас однорідних географічних предметів, а другі іменують такі окремі предмети, що перші виражають поняття, а другі їх не виражають» (Ю. Карпенко, 1970, с. 36). На межі переходу НГТ → гідронім створюється часовий вакуум, який веде до розриву ідентичних значеннєвих зв'язків між ними, породжуючи явище десемантизації і підвищуючи здатність слова бути «власною назвою» (Скляренко, 1978, с. 45). Досить часто диференціювати перехід апелятивів у топоніми видається неможливим через відсутність повної картини поширення апелятивів та гідронімів (особливо, коли вони омонімічні між собою), а незнання закономірностей територіального розподілу апелятивів та гідронімів окремого, вузьколокального ареалу, позбавляє нас можливості встановлення часу виникнення та тривалості функціонування апелятивного та топонімійного ареалів.

Аналіз НГТ означеної нами території має відбуватися з урахуванням географії поширення слова для встановлення шляхів семантичного розвитку самого слова чи його семантичного поля з урахуванням екстралінґвальних та іманентних (суто лінгвістичних) факторів. Ось чому нам важливо було взяти до уваги географічно однорідну зону із двох суміжних в адміністративно-територіальному відношенні областей та НГТ (у першу чергу діалектну лексику, тому що саме в ній відбитий первісний стан праслов'янських діалектів як основи формування всіх

слов'янських мов, зокрема української та польської). Народна географічна термінологія є основним лексичним джерелом для творення гідронімів і проникнення в їхню внутрішню форму, сутність якої становлять статичні ознаки самого гідрооб'єкта (його тип, форма, характер течії …) і навколишніх реалій місцевості (суміжні природні об'єкти, явища матеріальної культури …). Сам принцип номінації гідрооб'єктів реалізується в семантиці основи базових (вихідних) апелятивів та мовних засобах (ресурсах загальнонародної мови та іншомовних запозиченнях, які органічно ввійшли в її склад).

Лінгвістична характеристика гідронімійної системи (далі – ГС) означеного реґіону вимагає від нас розуміння її своєрідності, яка проявляється в специфічному наборі діалектної лексики та іншомовних впливах (у першу чергу, польських, які залишили в мові автохтонного населення певний слід). Таким чином, ми можемо розглянути нашу ГС як порубіжну топонімійну систему, під якою розуміємо «сукупність елементів, що становлять упорядковану множину і перебувають у тісних взаємозв'язках» (Стичишина, 1975, с. 56). Вивчення принципів та мотивів номінації, а також мотивів появи гідроніма безпосередньо пов'язане з конкретними ситуативними умовами в момент називання і подальшим розвитком інших значень, відмінних від первісного. Власне, сам по собі гідронім як власна назва на момент його сприйняття позбавлений семантики, тобто він асемантичний. А вивчення семантичних процесів, що відбуваються у ньому самому, виявляється неможливим. Через те логічним є процес, при якому потрібно йти «від сучасного діалектного географічного терміна до історичного, від географічного терміна до топоніма, а не навпаки» (Толстой, 1969, с. 15). Таке дослідження вимагає ретельного ставлення до апелятивів, точніше, необхідно максимально брати до уваги лексико-семантичні обмеження мотивуючих основ (для гідронімів – це специфічні «водні» характеристики). Але значна маса гідронімів своїми основами має лексеми, які в своїх семемах відбивають семантичні зсуви, що веде до необхідності враховування шляхів переходу географічних термінів в топонімію, які «являють собою різновиди топонімічної синекдохи […] (та) топонімічної метонімії» (Ю. Карпенко, 1970, с. 41). Остання ускладнює лінгвістам визначення принципу номінації і місця гідроніма в семантичній групі об'єктів одного класу через перенесення назв на суміжні об'єкти зі зміною та без зміни словотвірної структури гідроніма. По суті, гідроніми виступають семантично-морфологічними утвореннями. Для гідронімії властивим є також явище метафоризації: назви гідрооб'єктів виникають при втраті зв'язку базової семеми свого вихідного значення і виділення її в окрему лексему, що стає омонімом вихідного слова з подальшою онімізацією. Вона (метафоризація) пояснюється тим, «що багато слів у кожній мові утворилися внаслідок втрати семантичної мотивованості між первинним значенням і вторинним» (Русанівський, 1988, с. 92). Це знову повертає нас до логі-

ки топонімійної номінації, суть якої полягає в системності географічних об'єктів і системності апелятивів, позначених ними. Обидві системні площини, перехрещуючись і взаємодіючи між собою, утворюють семантичні поля. Останні складають сутність внутрішньої форми гідроніма, встановлення якої створює поняття певної семантичної моделі. Набір (сукупність) семантичних моделей дає змогу будувати узагальнюючі семемні одиниці – гідронімійні типи, які реалізуються в цих моделях.

Отже, встановлення етимології гідронімів можливе шляхом з'ясування їхньої внутрішньої апелятивної форми та структурно-граматичних чи структурно-фонетичних особливостей самих НГТ. Така реконструкція вимагає врахування кількох методичних уваг, а саме:

1) наявність гідроніма і його повторюваність на певній території;
2) співвіднесеність гідроніма з апелятивами в діалектах української мови та інших слов'янських мов;
3) наявність аналогічного гідроніма в басейнах інших рік (по можливості, усього слов'янського обширу);
4) розуміння співвідношення між гідронімією інших річкових басейнів та НГТ у складі діалектів слов'янських мов;
5) розуміння гідронімів як структурованих географічних найменувань, їх здатності «змінюватися (відмінюватися) певним чином, поєднуватися з певними суфіксами та служити основою для певних типів словотвору» (Суперанская, 1964, с. 66).

Увесь гідронімійний матеріал із потенційними НГТ-основами ми покласифікували на гідронімійні семемні типи, у яких аналізуємо лексеми (НГТ і гідроніми), їхню взаємодію (також із іншими топонімами), визначаємо коливання семантичних полів НГТ у межах кожного типу.

1. НГТ у складі гідронімів із гелонімною основою

Опорний НГТ ***багна*** широко представлений у називництві як водних об'єктів різного типу, так і назв поселень в Україні та за її межами: пор. б. *Багно* (Жт.), пот. *Багна* (Лв.) (СГУ, 1979, с. 28); хут. *Багна* (І.-Ф.) (Бучко, 1990а, с. 50); польські гідроніми *Bagno*, *Bagien*, *Bagienek* (Jurkowski, 1971, с. 10).

***Bagno**. Лексема *багно* виявляє тісний зв'язок із опірною семемою 'болото' на західно- і східнослов'янських територіях: рос. *багно*, б. рус. *багна*, пол. *bagno*, чеськ., слц. *bahno* 'болото, драговина, мочар' (ЕСУМ, 1982–2012, т. 1, с. 110; Фасмер, 1964–1973, т. 1, с. 102; Rudnicki, 1939, с. 17). Для південних слов'ян апелятив *багно* є невідомим. Лексему *bagur* 'пурпуровий' вони вживають на означення червоного кольору. Остання,

на думку А. Брюкнера, вказувала на рудий колір багна (Brückner, 1957, с. 11). Такого погляду дотримується більшість дослідників слов'янської лексикології, поєднуючи термін *багно* з **bagr-* 'червоний, рудий' з огляду на колір (Jurkowski, 1971, с. 146). Переконливою, на нашу думку, є пояснення апелятива **bagno* у слов'янських мовах В. В. Лучиком, який розглядає його у зв'язку з і.-є. *bhagh-* 'болото, драговина; грязь, сльота; намул, твань' за допомогою форманта **-no* (Лучик, 1996, с. 140). Однак семантичне поле цього НГТ є досить обширним, почасти навіть антонімічним у різних говіркових масивах. Диференціаторами тут можуть виступати корелятивні пари лексем: наприклад, апел. *багно* у південноукраїнських степових говорах має значення 'калюжа, що висихає' (Поповський, 1989, с. 16), чим, зрештою, виражає нетиповість, навіть відрубність від загальнослов'янського значення базової лексеми і втрату «болотної» семантики. А в гуцульських говірках маємо апел. *багна* 'мокре болотисте місце; сіно, складене на багні; бот. (Ledum palustre) багно' (Гуц. гов., 1997, с. 19), який збігається з основним значенням (пор. балт. *bagna* 'болото, кущове болото; обширне грязне місце' (Невская, 1977, с. 18)). Реалізацію лексеми *багна* маємо у семемі 'заглиблення на місці водойми' (Марусенко, 1968, с. 214), що ілюструється гідронімами з нашого буковинсько-галицького ареалу: пот. ***Багна*** (п. Шубранця л. Пруту л. Дунаю; м. Чернівці Чрн. обл.) (СГУ, 1979, с. 28); м. б. ***Bagna / Багна*** (НП Буцики Гусятинського р-ну) (Schneider, спр. 50, с. 7). Різновидом апелятива ***багна*** виступає його морфологічний варіант укр. *багнина* 'рослина Ledum palustre, багно' (Jurkowski, 1971, с. 10; Даль, 1955, т. 1, с. 36), у місцевому мовленні виступає ще й діалектне *багенник* 'рослина багно; т.с.' (ЕСУМ, 1982–2012, т. 1, с. 110). Названі *Багнина* й *багенник* стали базовими для гідроніма (пот.) ***Bahenna / Багенна*** (НП Годів Зборівського р-ну Терн. обл.) (Schneider, спр. 61, с. 329).

Троякий характер синкретичних форм апелятива *луг* майже повністю переходить і на *псл. **lǫkъ / lǫka*: укр. *лука*, пол., пол. діал. *łąka*, *łęka*, ст. сл. **лѫка**, рос. *лука*, болг. *лъка* (Rudnicki, 1939, с. 25; Brückner, 1957, с. 308; Jurkowski, 1971, сс. 51, 82; Толстой, 1969, сс. 114–116; ССУМ, 1977–1978, т. 1, с. 557). Однак, на відміну від апелятива *луг*, лексема **lǫkъ / lǫka* розвинула ще одне цілком самостійне значення 'згин; згин берега; вигин річки' (СУМ, 1970–1980, т. 4, с. 553; ЕСУМ, 1982–2012, т. 3, с. 302; Мурзаев & Мурзаев, 1959, с. 178) на позначення форми та просторових особливостей об'єктів, локалізованих на лугах. Цим і пояснюється близькість значень обох лексем, яку промовисто ілюструють назви пот. та поля ***Luki / Lugi*** (НП Більче-Золоте Борщівського р-ну Терн. обл.) (Schneider, спр. 7, с. 74). Пор.: б. *Лука* (Чрк.) (СГУ, 1979, с. 329); ННП *Лука* Бучацького р-ну Терн. обл. (Zaleski, 1987, с. 90); с. *Лука* (І.-Ф.) (Бучко, 1990а, с. 86).

Давність гідронімів із вихідною основою **lǫka* демонструє похідне утворення з ****-j(a)-*** суфіксальним відносно присвійного значення **lǫkъ- + -ьj(a)* → **lǫkja* 'що стосується луки, їй належна', маніфестоване назвою

р. ***Луча*** (л. Дністра; НП Торське Заліщицького р-ну Терн. обл.) (Матеріали ГЕ, 1992–1995).

До рефлексів **lǫka* зараховуємо апелятив **lǫkavъ* 'вигнутий, кривий, звивистий (про течію річки)' (Фасмер, 1964–1973, т. 2, с. 532; ЭССЯ, 1974–2018, т. 16, с. 144), який, у свою чергу, за допомогою суф. **-ьсь* розвинув праформу **lǫkavьсь* 'річка, що має криву, звивисту форму русла'. Ця реконструкція характерна для назви м. б. ***Лукавець*** (НП Перепельники Зборівського р-ну Терн. обл.) (Матеріали ГЕ, 1992–1995), яка є первинною щодо контактної ННП *Лукавець* (Zaleski, 1987, с. 91). Пор.: ст. укр. ***Лоукавєцъ**, 1490 р. (назва села на Буковині) *Луківці* та ***Лоуковиця**, 1482 р., назва села у Молдавському князівстві) (ССУМ, 1977–1978, т. 1, с. 558); пот. ***Лукавицький*** (п. Пруту л. Дунаю; Чрн. обл.), р. ***Лукавчик*** (л. Серету л. Дунаю; с. Луківці Вижницького р-ну Чрн. обл.) (СГУ, 1979, с. 330), а також: р. *Лукавець* (І.-Ф., Жт.,), р. *Лукавиця* (І.-Ф.) (СГУ, 1979, сс. 329–330). Поєднання ад'єктива **lǫkavъ* у згаданому значенні із суф. **-isko / -išče* на позначення просторових понять (місця) дозволило реконструювати ще одну апелятивну форму основи **lǫka – *lǫkavisko / *lǫkavišče* 'місцевість, обмежена кривою звивистою формою ріки', виражену гідронімом м. б. ***Луковиська*** (НП Стратин; суміжжя І.-Ф. та Терн. обл.) (Матеріали ГЕ, 1992–1995) < псл. **lǫkavišče*: слн. *lokóvišče* 'сад', чеськ. *Lukoviště* (назва села), слн. *łǫkovišče* 'заросле поле'(ЭССЯ, 1974–2018, т. 16, с. 147).

2. НГТ мікрополя 'стоячі води' у складі гідронімів

Територія Північної Буковини та Східної Галичини досить багата на водойми закритого типу (стави, озера, місця купання), що обумовлено, очевидно, рівнинним характером рельєфу. Такі водні об'єкти мають, як правило, штучний характер, тобто виникли в результаті антропогенної діяльності людини: розташовані вони в ярах і утворені штучним затримуванням води рік греблями. Для них характерне піщане, намулисте дно з домішкою вапняку (*Rocznik*, 1892, с. 123). Причиною появи штучних водойм була зміна типу господарства, яке сягає, мабуть, XVI ст., коли на зміну пасовищному господарству прийшло орне (*Rocznik*, 1892, с. 7). З метою підвищення вологості повітря стали з'являтися численні ставки та озера, кількість яких сьогодні значно знизилася, а давні водоймища з часом перетворилися на болота та калюжі.

Об'єктом аналізу тут виступають апелятивні форми на позначення водойм закритого типу, які зараховуємо до семантичного мікрополя 'стоячі води'.

***Бульбона / *Бульбонія**. Віднесеність обох цих номенклатурних термінів до семи 'стоячі води' є проблематичною через хитання в їхній

семантиці, яка переходить і на «текучі» гідрооб'єкти. Обидва терміни відзначені в говорах українських Карпат і вживаються на означення гідрорельєфу: пор. *бульбона* 'вир у річці' у бойківських говірках (Гуц. гов., 1997, с. 31), *бульбона*, *больбона*, *більбонія* 'прірва, западина на сухому місці; трясовина', 'найглибше місце в річці з постійним водоворотом' (МСБ, 1971–1979, т. 1, с. 44; Дзендзелівський, 1982, сс. 51–52) у буковинських говірках.

Гідротерміни *бульбона(я)* 'баюра, калюжа, яма під водою' та *бульбока* 'глибоке місце в річці' (ЕСУМ, 1982–2012, т. 1, с. 292) поширились на західноподільській території, перейшовши з буковинських говірок, куди вони запозичились із румунської мови: пор. румунське *bulboană* 'водна пропасть' (Jurkowski, 1971, с. 95), молдавське *булбоакэ* 'вир, коловорот, яма', ***Боулбока**, 1499 р. – назва місцевості у Молдавському князівстві (ССУМ, 1977–1978, т. 1, с. 131). Такими є назви: плесо на Дністрі ***Бульба*** (ГНП, 1981, с. 14); р. ***Бульбона*** (п. Совиці л. Пруту л. Дунаю; м. Кіцмань Чрн. обл.) (СГУ, 1979, с. 76); б. ***Бульба***, став ***Бульбина*** (О. Карпенко, 1983, с. 92); м. к. ***Бульбонія*** (НП Винятинці Заліщицького р-ну Терн. обл.) (Матеріали ГЕ, 1992–1995) та пот. ***Бульба / Бульбона*** (НП Струсів Теребовлянського р-ну Терн. обл.) (Кордуба, спр. 4, с. 167). Пор. також гідроніми з інших теренів України: глиб. *Бульбока* (Лучик, 1996, с. 149); р. *Бульбока* (СГУ, 1979, с. 76). Внутрішня форма гідронімів відбиває зв'язок між семами 'глибина', 'баюра, калюжа, яма вирита водою' (для стоячих водойм) та 'вир води' (глибоке місце, водоворот у протічних водах) (Jurkowski, 1971, сс. 69, 90, 95). У таких місцях на поверхні води з'являються *бульби* (*бульки*, *бульбашки*) 'кульки на поверхні рідини, пухирі, бульбашки', 'водяні чи мильні пухирі' (СУМ, 1970–1980, т. 1, с. 254) внаслідок обертальних рухів води, які супроводжуються звуками. Сам апел. *бульбона(я)* – це ономатопея зі звуконаслідувальним елементом *-блб-* (< дієсл. *бульботати* 'невиразно говорити, белькотіти') (Jurkowski, 1971, с. 95).

***Virъ, *Krǫtja / *Vykrǫtъ.** Ці НГТ є праслов'янськими утвореннями, пов'язаними первинним значенням вирування, бурління чи крутіння води в глибоких місцях або позначають самі таке місця. В. П. Шульгач у поліській зоні водозбору р. Стир фіксує діал. апелятиви *вир* або *круча* 'місця в річці, де бурлить вода' (Шульгач, 1993, с. 7). Серед інших значень виру в українській мові маємо: *вир* 'глибоке місце у воді', 'глибока яма на дні ріки', 'пропасть, вир, глибоке місце у воді з вирами' (Jurkowski, 1971, сс. 93, 101); *вер* 'пропасть' – у наддністрянських говорах (Толстой, 1969, сс. 212–213); *вир* 'водоворот; ковбаня, глибоке місце в річці' (Черепанова, 1984, с. 48). З аналогічним значенням **virъ* вживається в діалектах білоруської мови як 'глибоке місце в річці, озері', 'водоворот' (Толстой, 1969, с. 212) та рос. *вир* 'глибоке місце на озері, ріці чи болоті', 'ями під водою з джерелами, водокрут', а також пол. *wir*, *wyrek* 'глибоке місце в річці', 'джерело', 'калюжа', болг. *вир* 'глибоке місце в ріці, де повільно

тече вода, ополонка', 'яма, наповнена водою', схв. *вир* 'водоворот, глибоке місце в ріці', макед. *вир* 'калюжа, огороджене місце для накопичення води' (Толстой, 1969, с. 213; Даль, 1955, т. 1, с. 206; ЕСУМ, 1982–2012, т. 1, с. 379). Гідронімійний контекст нашої території представлений назвами: р. ***Вирищиха*** (л. Яровиці л. Яловичори п. Білого Черемошу п. Пруту л. Дунаю; с. Шепіт Путильського р-ну Чрн. обл.) (СГУ, 1979, с. 103); ст. ***Вир*** (НП Голгоча Бережанського р-ну Терн. обл.) (Кордуба, спр. 3, с. 787) та глиб. ***Вирі*** (НП Гумниська Теребовлянського р-ну Терн. обл.) (Кордуба, спр. 3, с. 301), де відбитий зв'язок сем 'глибока яма, пропасть' – 'водоворот'.

Серед назв *виру* та *кручі* на теренах України маємо ще такі гідроніми: б., вдсп. *Круча*, переправа *На Кручах*, глиб. *Вир*, штучне водоймище *Вирина* у Середньому Дніпро-Бузькому межиріччі (Лучик, 1996, сс. 136, 167); рр. *Вирі*, *Вирище*, бол. *Вирки*, р. *Вир* – притока Сейму, Старухи, Болгача, Сожу на Полтавщині (Стрижак, 1963, с. 39); рр., руч. *Вир* (См., Рв.) (СГУ, 1979, с. 103); руч. *Круча* (К.), р. *Кручена* (Дн.), б. *Кручі* (К.) (СГУ, 1979, с. 298).

Єдність семантичних значень **virъ* та **krǫtja* найповніше ілюструється на прикладі апелятива *викрут* 'водоворот', який є синонімом *круча* на Поліссі і який М. І. Толстой вважає локальним (Толстой, 1969, с. 214). На території Західного Поділля з таким значенням маємо назву виру (глиб.) ***Викрут*** (НП Ценів Чортківського р-ну Терн. обл.) (Кордуба, спр. 4, с. 66). Внутрішня структура назви сягає дієслівного кореня *псл. *krǫtiti* 'крутити, вертіти', який є спільним для **vykrǫtъ* 'водоворот' (Толстой, 1969, с. 214) та **krǫtja* (< *krǫtъ* 'крутий, прямовисний, обривистий, сильно загнутий, швидкий, стрімкий (про ріку, струмок)' (ЭССЯ, 1974–2018, т. 13, сс. 33–34; Фасмер, 1964–1973, т. 2, с. 387; ЕСУМ, 1982–2012, т. 3, с. 111)): укр. *круча* 'глибоке місце в річці, озері, ставку' (Jurkowski, 1971, с. 97), 'високий, стрімкий та урвистий берег ріки' (Jurkowski, 1971, с. 106), *вир* (Jurkowski, 1971, с. 91), 'крутизна, обрив; глибоке місце в річці' (Грінч., 1958–1959, т. 2, с. 315; Марусенко, 1972, с. 286), 'водоворот' (МСБ, 1971–1979, т. 6, с. 102), *кручія* 'вир біля мілини' (ЕСУМ, 1982–2012, т. 3, с. 112); д. рус. крѹча 'круча, крутий обрив', 'водоворот, ополонка біля підніжжя крутого берега' (ЭССЯ, 1974–2018, т. 13, с. 31; Фасмер, 1964–1973, т. 2, с. 387); б. рус. *круч* 'місце в річці, де вирує вода' (Jurkowski, 1971, с. 91).

Таким чином, ландшафтний термін *круча* має два протилежних значення: одне пов'язане з глибиною водойм, «глибоким місцем у річці» (Марусенко, 1968, с. 233), інше – «з крутим обривистим берегом». На відміну від гідронімії Нижнього Дніпра, номенклатурний термін *круча* нашого реґіону основним своїм значенням має гідрографічну характеристику водних об'єктів, а не характер рельєфу місцевості (див. з цього приводу (О. Карпенко, 1983, с. 102)). Сюди зараховуємо такі назви вод: глиб. ***Круча*** (НП Гумниська Теребовлянського р-ну Терн. обл.) (Кордуба,

спр. 3, с. 301); пот. ***Krucza*** (НП Росохуватець Підволочиського р-ну Терн. обл.) (Schneider, спр. 50, с. 143); вир ***Круча*** (НП Колиндяни Чортківського р-ну Терн. обл.) (Кордуба, спр. 3, с. 126); вир ***Круті*** (НП Розгадів Зборівського р-ну Терн. обл.) (Кордуба, спр. 4, с. 480) (пор. укр. діал.: *крутінь*, *крутіль* 'водоворот, ополонка' (ЭССЯ, 1974–2018, т. 13, сс. 28–29, 35)); дж. ***Кручена Керниця*** (НП Терпилівка Підволочиського р-ну Терн. об.) (Кордуба, спр. 4, с. 143) – пор. укр. діал. *кручія* 'вир біля мілини' (ЕСУМ, 1982–2012, т. 3, с. 112).

Kadъlbъ**. Апелятивне утворення **kadъlbъ* зазнало семантичної зміни, в результаті якої відбулась втрата ознаки 'споруда' та перехід значення із «сфери термінів посуди в сферу географічних термінів» (Толстой, 1969, с. 221). Первинна семантика **kadъlbъ* – це 'дерев'яна посудина', 'колодязний зруб', 'пусте дерево, пеньок' (чеськ. *kadluba*, рос. діал. *кадолба*, ст. пол., пол. *kadłub*, укр. *кадуб*, *кадіб*) (Фасмер, 1964–1973, т. 2, с. 157; ЕСУМ, 1982–2012, т. 2, с. 339; ЭССЯ, 1974–2018, т. 9, с. 113; Грінч., 1958–1959, т. 2, сс. 206–207). Етимологію цієї лексеми запропонував Ф. Міклошич (за свідченням М. І. Толстого (Толстой, 1969, с. 222), див. ще: Brückner, 1957, с. 212), у якій він виділяв префікс *ка-* та дієслівну основу *dъlb-i-ti* 'довбати'. Адже колодязні зруби видовбували з колод, пеньків і ставили їх замість цямрин у польових криницях та джерелах. Власне, ця обставина і зумовила перехід апелятива **kadъlbъ* у гідрографічну термінологію, який позначає, в основному, малі гідрооб'єкти круглої форми. Цікаво, що серед західнослов'янських мов лише у польській та словацькій він використовується як НГТ: пол. діал. *kadłubek* 'джерело, ключ', слц. *kadlub* 'резервуар для води', 'струмок' (Толстой, 1969, с. 223; ЭССЯ, 1974–2018, т. 9, с. 113). У діалектах української мови цей номенклатурний термін має найбільше своїх форм: пор. гуцульське *кадіб* (*кадовб*, *кадуб*) 'неглибока криниця' (Гуц. гов., 1997, с. 88), буковинське *кадіб*, *кадуб* 'польовий струмок; місцевість, багата джерелама води' (МСБ, 1971–1979, т. 4, с. 7); поліське *кадуб* 'дуже грязне, в'язке місце' (ЭССЯ, 1974–2018, т. 9, сс. 114–115). Серед інших рефлексів зустрічаємо ще: *кадовб* 'невелике озеро на болоті чи яма з водою на полі', *кадовбина*, *кадовбаня*, *кавтоба*, *ковтоба* 'яма з водою, ковбаня'. Близькими з *кадовб* можна вважати і апел. *ковдоба* 'озерце', *кавдобашка* 'ковбаня, що лишилась на лузі після повені', *ковдобина*, *ковдовбина* 'вибій', *кавтеба*, *кавтоба*, *ковтеб* 'яма з водою; ковбаня' (ЕСУМ, 1982–2012, т. 2, сс. 481–482), а також *кадовбина*, *кадовбіна*, *кадовбаня* 'калюжа', *колдобаня*, *колдобанна*, *колдобань*, *калдоб*, *калдоба* 'калюжа, вибій на дорозі' (Jurkowski, 1971, сс. 70, 72). Усі приклади є, як гадаємо, варіантами одного й того ж НГТ: дещо відмінна звукова оболонка – це результат метатези. Реалізація НГТ **kadъlbъ* має місце у таких буковинсько-галицьких гідронімах: пот. ***Кадіб (п. Дереглую п. Пруту л. Дунаю; НП Цурень та Остриця Глибоцького р-ну Чрн. обл.) (СГУ, 1979, с. 226); пот. ***Кадуб*** (л. Царилун-

ги п. Дністра; НП Ленківці Кельменецького р-ну Чрн. обл.) (СГУ, 1979, с. 226); стр. ***Кадуб*** (НП Вовківці (Дністрове) Борщівського р-ну Терн. обл.) (Матеріали ГЕ, 1992–1995); м. б. та поле ***Kadłub / Kadob***, ***Kadub***, ***Kadob***, ***Kadowb*** (НП Більче-Золоте, Гуштин, Лосяч Борщівського р-ну) (Баран, 1972, сс. 192–197); пот. ***Kadłub*** (НП Колодрібка Заліщицького р-ну) (Schneider, спр. 61, с. 41); пот. ***Кадовб*** (НП Чорнокінці Великі Чорт. р-ну Терн. обл.) (Кордуба, спр. 4, с. 50); м. б. (бол.) та поле ***Кадовб*** (НП Джурин Чортківського р-ну Терн. обл.) (Кордуба, спр. 3, с. 287); пот. ***Кадовб*** (пр. Коропця; НП Сільце Бережанського р-ну Терн. обл.) (Кордуба, спр. 4, с. 376); ***strumyk Kadłub*** (Schneider, спр. 41, с. 85); м. б. долина та поле ***Кайдуб*** (п. Гнилої; НП Раштівці Гусятинського р-ну Терн. обл.) (Матеріали ГЕ, 1992–1995); ***Kajdub*** (Schneider, спр. 50, с. 123); пот. та узгір'я ***Kadub / Kaduby*** (НП Буряківці Борщівського р-ну Терн. обл.) (Schneider, спр. 6(1), с. 118; Баран, 1972, с. 197).

Топонімійний контекст (метонімійні перенесення) цієї території створюють ойконіми: двір *Кадуб* (НП Вигнанка у кол. Чортківському пов.) (Плани ставів); фільварок *Кадлубець* (НП Голгоча у кол. Підгаєцькому пов. Терн. обл.); ННП *Кадлубиська* (у кол. Бродівському пов. Лв. обл.); фільварок *Кадлубиська* (в обширі НП Новосілка Язловецька Бучацького пов. Терн. обл.) (Zaleski, 1987, с. 62).

З-поміж інших гідронімів на території України маємо ще: пот. *Кадлуб* (І.-Ф.), р. *Кадовба* (Чрг.) (СГУ, 1979, с. 226).

Kǫpadło, *Kǫpelь, *Kирьпъ(jь), *Kǫрьпьсь** (<*kǫpati sę). Праслов'янська дієслівна основа ****kǫpa-ti основним своїм значенням має 'купатися': болг. *къпя* 'купати', ст. пол. *kąpać*, *kępać* 'купати', *kąpać się* 'купатися', пол. *kąpać* 'купати', укр. *купати* 'купати' (ЭССЯ, 1974–2018, т. 12, сс. 58–59; Фасмер, 1964–1973, т. 2, с. 419; Грінч., 1958–1959, т. 2, с. 326). Власне, базове семантичне навантаження цієї основи ('купатися') не підлягає сумнівам. Труднощі, на наш погляд, викликають тлумачення значень похідних апелятивних форм (географічних термінів), які пояснюються у праслов'янських гніздах **kupa*, **kupъ / *kǫpa*, **kǫpina*. Географічні терміни, утворені в цих гніздах, як досить арґументовано доводить Василь Лучик, «настільки переплелися семантично й структурно, що навіть виникли тотожні за формою й значенням апелятиви від основ різного походження» (Лучик, 1996, с. 125). У зв'язку з гідронімом *Куп'ювата* (*Купьеватая*, *Куплеватая*) дослідник підходить до з'ясування його внутрішньої форми на основі географічних термінів *купа*, *купи*, *купки*, *купка*, *купник*, *куп'я*, *куп'є*, *купина* (Лучик, 1996, сс. 124–125).

Подані нижче назви гідрооб'єктів із нашого ареалу вимагають обережного диференційованого аналізу з огляду на вищезазначені семантичні гнізда та контамінацію їхніх похідних форм. *Словник гідронімів України* (див.: СГУ, 1979) фіксує буковинську назву р. ***Купала*** (п. Бабинки п. Дністра; с. Бабин Кельменецького р-ну Чрн. обл.) (СГУ, 1979, с. 302),

а в гідронімійній експедиції в Західному Поділлі нами зафіксована назва місця купання ***Купало*** (НП Берем'яни Заліщицького р-ну Терн. обл.) (Матеріали ГЕ, 1992–1995), які своєю внутрішньою формою сягають апелятива *купало*: укр. діал. *купало* 'водойма, яма з водою', *купела* 'озеро в лісі', *купело* 'т.с.; яма з водою' (ЕСУМ, 1982–2012, т. 3, с. 145); *купало* у гуцульських діалектах – 'невелике плесо на річці, відведене для купання' (Гуц. гов., 1997, с. 106), схв. *kupalo* 'місце для купання', ст. пол. *kupało*, *kupajło* 'купати', рос. *купала* 'купіль' (ЭССЯ, 1974–2018, т. 12, с. 58; Brückner, 1957, с. 282). Гідронімну функцію апел. *купало* тут, очевидно, цілком достовірно можна пояснити і самою структурою цього НГТ із дієслова **kǫpati* та суфікса *-(a)dło* → **kǫpadlo* (ЭССЯ, 1974–2018, т. 12, с. 58). Давність праслов'янського значення географічного терміна, що цікаво, можна витлумачити і за допомогою екстралінґвальних чинників. Відомо, що свято Івана Купала пов'язане із язичницьким слов'янським міфологічним персонажем на ім'я Купало, Купайло (ССУМ, 1977–1978, т. 1, с. 528; Фасмер, 1964–1973, т. 2, с. 419; ЕСУМ, 1982–2012, т. 3, с. 145) з обов'язковим купанням у воді, яке, згідно з давніми віруваннями, приносить силу і надає тілу здоров'я. Якщо говорити про первинність гідроніма та свята, то, очевидно, секундарною буде все-таки назва гідрооб'єкта як невід'ємної складової та атрибута релігійного свята.

Правомірно розглядати у гнізді **kǫp-a-ti* і внутрішню форму гідроніма м. к. *Купачка* (НП Берем'яни Заліщицького р-ну Терн. обл.) (Матеріали ГЕ, 1992–1995), зводячи її до номенклатурного терміна *купачка* 'посудина для купання дітей' (ЕСУМ, 1982–2012, т. 3, с. 146) із назв посуду, який розширив свою семантику, перейшовши також і в розряд термінів гідрографічних. Очевидно, що назва гідрооб'єкта є метафоричною – такою, що іронічно називає малі за розміром водойми.

Продовжує ряд гідронімів із *псл. *kǫp-a-ti* назва виру ***Купилів*** (НП Острів Тернопільського р-ну і обл.) (Кордуба, спр. 4, с. 675). З погляду словотвірної будови назву можна розкласти на основу ***Купил-*** та суфікс ***-ів***. Семантика гідроосновии ***Купил-***, на наш погляд, сягає праслов'янської апелятивної форми **kǫpělь* (< *kǫpati* + суф. *-ělь*): ст. сл. **кѫпѣль** 'купання, місце для купання, водойма', д. рус. **кꙋпѣль** 'водойма, місце для купання', укр. *купіль*, рос. *купель*, пол. *kąpiel* 'купіль, посуда для купання, також вожа для купання' (ЭССЯ, 1974–2018, т. 12, сс. 62–63; Грінч., 1958–1959, т. 2, с. 327; Фасмер, 1964–1973, т. 2, с. 420), яка має своїм рефлексом гідрографічний термін, відомий в діалектному масиві української мови у формі *купела* 'озеро в лісі' та *купело* 'озеро в лісі; яма з водою' (ЕСУМ, 1982–2012, т. 3, с. 146). Лексеми *купела*, *купело* на позначення водойми сьогодні майже зовсім не вживаються, що веде до їхнього зникнення у мовленевому оточенні. Цю обставину, гадаємо, якраз і фіксує структура гідроніма ***Купилів***: суфікс ***-ів*** приєднався вже до втраченої семантичної основи і може розглядатися як посесивний (наприклад, від незасвідченого антропоніма **Купило* типу *Берило*, *Будило* (Худаш & Демчук, 1991,

сс. 1, 111)). Тут фактично ми маємо справу з народноетимологічним варіантом гідроніма, який містить прояви паронімічної атракції – за визначенням Є. С. Отіна (Отін, 1973, с. 27) – (у цьому разі – беззмістовної арадикації кореневої морфеми *Купил-*, ускладненої суфіксом *-ів*, що призвело до структурної адаптації всієї лексеми). Пор.: потч. *Купелева Поточина* (Зк.), пот. *Купелевий Ярок* (Зк.), р. *Купелівка* (Лв.), пот. *Купальна*, р. *Купіль* (Зк., Рв., Жт.) (СГУ, 1979, с. 302), оз. *Купальня* (Хрс.) (О. Карпенко, 1983, с. 101).

Проаналізована група народно-географічних термінів мікрополя 'стоячі води' у складі проаналізованих буковинсько-галицьких гідронімів своїми семантичними коливаннями засвідчила її зв'язок із відповідною загальнослов'янською номенклатурною термінологією цього типу, здатність до утворення вузьколокальної термінології на основі давньослов'янських дієслівних основ, а також – зв'язок із апелятивною лексикою суміжних територіальних говіркових масивів.

3. НГТ у гідронімії, пов'язана із характеристикою гідрооб'єктів як проточних

До цього типу аналізованих гідронімів та їхніх внутрішніх форм нами включені лексеми на позначення плину води та характеру течії, що кваліфікують гідрооб'єкти як проточні:

Gukъ** (hukъ**) / ***gu(r)k(p)-a-dlo**. Представлені гідрографічні терміни мають праслов'янське коріння в дієсл. основі **gukati* із звуконаслідувальною природою: укр. *гукати* 'видавати сильний звук, голосно кричати, закликати', рос. *гукать* 'видавати глухий надривний звук чи крик; кричати', пол. *hukać* 'кричати (про сову)' (ЭССЯ, 1974–2018, т. 7, с. 169; Грінч., 1958–1959, т. 1, с. 337; Даль, 1955, т. 1, с. 406). Такого ж, звуконаслідувального, походження є і її апелятивні деривати **gukъ* (**hukъ*) / **gu(r)k(p)-a-dlo*: укр. *гук* 'звук; крик, гомін; грюкіт, водоспад', укр. діал. *гучало* 'місце в річці, де клекоче вода', рос. *гук* 'глухий, звук; крик сови', пол. *huk* 'глухий відголос; гул, крик' (ЕСУМ, 1982–2012, т. 1, с. 615; Фасмер, 1964–1973, т. 1, с. 472), що стали гідрографічними термінами на позначення сильного гулу, шуму води і пов'язані з НГТ *водоспад*.

«Водна» семантика з амплітудою коливань 'водоспад, що шумить, гучить', 'кам'яний поріг на річці', 'спад води, водоспад' має вираження в українській мові в НГТ *гук* (Jurkowski, 1971, с. 48), а сема 'малий водоспад; водоспад; джерело' – реалізується у гідронімах *гуркало* (Jurkowski, 1971, с. 48; Rudnicki, 1939, с. 22; Грінч., 1958–1959, т. 1, с. 340), *гукало* (з суф. *-a-dlo* від **gukati*), *гуркало* (< з суф. *-a-dlo* від дієслова *гуркотати*), *гупало* (з суф. *-a-dlo* від дієслова *гупати*), *гучок* (пор., наприклад,

орнітологічні назви: *гугукало*, *гукало* ‘пугач’, *гупало* ‘водяний бугай’, пол. *hukało* ‘т.с.’ (ЕСУМ, 1982–2012, т. 1, с. 615)). Хоча гідроніми з географічним терміном *гук* і його похідними зосереджені в Івано-Франківській та Закарпатській областях «у назвах гірських потоків – *Гук*, *Гуків*, *Гукливий*, де часто зустрічаються природні водоспади» (О. Карпенко, 1983, с. 93), певна кількість назв таких гідрооб’єктів виділяється також і в досліджуваному нами реґіоні. До таких гідронімів належать: 1. яр ***Гукало*** (п. Дністра; с. Репужинці Заставнівського р-ну Чрн. обл.) (СГУ, 1979, с. 161); 2. пот. ***Гук*** (л. Серету л. Дністра; між рр. Села і Нестерівка; НП Заложці й Мильне Зборівського р-ну Терн. обл.) (СГУ, 1979, с. 161), *Huk* (SG, 1880–1895, т. 10, с. 443; Матеріали ГЕ, 1992–1995); 3. пот. ***Huk*** (НП Росохач Чортківського р-ну Терн. обл.) (Schneider, спр. 15(2), с. 241); 4. пот. ***Huczek*** (НП Верхній Іванів Тернопільського р-ну) (Schneider, спр. 55, с. 137); 5. пот. (дж.) ***Гукало*** (НП Садки Заліщицького р-ну Терн. обл.) (Кордуба, спр. 4, с. 445); 6. вдсп. ***Гупало*** (на р. Самець; НП Іванків Борщівського р-ну Терн. обл.) (Кордуба, спр. 3, с. 115); 7. стр. ***Гуркало*** (НП Вовківці (Дністрове) Борщівського р-ну Терн. обл.) (Матеріали ГЕ, 1992–1995); 8. яр ***Гуркало*** (НП Худиківці та Мельниця-Подільська) (Матеріали ГЕ, 1992–1995); 9. пот. ***Гуків*** (л. Пруту, л. Дунаю; НП Добринівці Заставнівського р-ну і Бояни Новоселицького р-ну Чрн. обл.) (СГУ, 1979, с. 161); 10. пот. ***Гуків*** (п. Дністра; НП Чепоноси, Недобоївці і Рашків Хотинського р-ну Чрн. обл.) (СГУ, 1979, с. 161).

Пор. гідроніми з інших теренів України: б. *Гукова* (Днп.) (О. Карпенко, 1983, с. 99), вдсп. *Гуркала* (Крв.) (Лучик, 1996, с. 138), а також мікротопонім *Hurkało* ‘pole orne’ (Schneider, спр. 7, с. 135), можливо, що в останньому маємо якийсь зв’язок із суф. *-dlo* оціночного (ауґментативного) значення < ст. укр. ОН ***Гоурко**, 1440 р. (ССУМ, 1977–1978, т. 1, с. 269).

***Džur-/*čur-/*cjur-**. До спільнослов’янських – з певним застереженням на нерегулярність вживання – форм належать дієслівні за природою апелятивні основи **džur-/*čur-/*cjur-* звуконаслідувальної семантики. Їхнє утворення можна вивести із дієслів: укр. *джуріти*, *чуріти*, *цюркотіти* ‘текти, цюркотіти’, рос. *журчать* ‘т.с.’, пол. *ciurzeć*, *ciurkać* ‘про повільну течію’; слц. *čurčať*, н. луж. *curaś*, слн. *cureti*, схв. *curiti* ‘цюркотіти’; серб. *curiti*, чеськ. *curkati*, луж. *czurać* ‘текти’ (Brückner, 1957, с. 65; ЕСУМ, 1982–2012, т. 2, с. 62; Jurkowski, 1971, сс. 36–37). На основі цих дієслів утворились різноструктурні гідрографічні терміни шляхом усічення дієслівної основи та долученням апелятивного форманта (суфікса), «який, взаємодіючи з дієслівною основою, утворював імена, що позначають предмети стосовно до відповідної дії» (Лучик, 1996, с. 139): б. рус. *цурок* ‘струмінь (дощу)’, н. луж. *čura* ‘струмінь води’, схв., слн. діал. *curek* ‘джерельний струмінь, джерело’, діал. *curak / curek* ‘джерело, що б’є з землі’, болг. *čučur* ‘мале шумуюче джерело’ (Jurkowski, 1971, с. 36). Говірки української мови також активно культивують ці апелятивні

лексеми для утворення гідронімів: *чурів*, *чуркало*, *чюркало* 'шумуючий потічок', 'джерело', 'дерев'яний жолоб, по якому стікає джерельна вода' (Jurkowski, 1971, с. 22; Гуц. гов., 1997, с. 214), *дзюр*, *дзюркало*, *чюркач* 'джерело' (ЕСУМ, 1982–2012, т. 2, с. 62), *цюркач* 'заглиблення в скалі, з якого тече вода' (Марусенко, 1972, с. 295), *цюркало* 'джерельце', *джуркало* 'джерело, що випливає з землі' (Jurkowski, 1971, сс. 36, 37).

Утім, у кожному конкретному випадку, структура окремо взятої основи НГТ підпорядкована вузькодіалектному фонетичному оформленню з використанням місцевих апелятивних формантів, що особливо помітно в буковинсько-галицьких гідронімах: 1. пот. ***Дзюркало (Джуркало)*** (л. Горошівського (Потоку) л. Білого Потоку п. Онуту п. Дністра; с. Юрківці Заставнівського р-ну Чрн. обл.) (СГУ, 1979, с. 170); 2. дж. (кр.) ***Джуркало*** **(*Джурло*)** (НП Дзвиняч Заліщицького р-ну Терн. обл.) (Матеріали ГЕ, 1992–1995); 3. дж. ***Чуркало*** (НП Колиндяни Чортківського р-ну Терн. обл.) (Кордуба, спр. 3, с. 126); 4. дж. ***Цюркало*** (НП Сапогів Борщівського р-ну Терн. обл.) 'природне чи викопане' (Кордуба, спр. 4, с. 429); 5. дж. ***Цюрник*** (поблизу НП Швайківці Гусятинського р-ну Терн. обл.) (Кордуба, спр. 3, с. 364).

Пор. також гідроніми з цією основою на інших теренах України: дж. *Чуркала* (Крв.) (Громко, 1996, с. 21); стр. *Цюркало*, р. *Джюрилиха* (Пл.) (Стрижак, 1963, с. 69); дж. *Джуркала*, *Джуркало*, стр. *Дзурка* (Крв.) (Корепанова, 1969, с. 138); стр. *Цюрило* (Пл.), пот. Чуркало (І.-Ф.), потч. *Чурків* (Зк.) (СГУ, 1979, сс. 600, 616).

***Žerdlo**. Окрему семантичну модель семеми 'джерело' становить і сам гідрографічний термін *джерело*, який найближче стоїть до *криниця*, але виявляє значно меншу продуктивність у гідронімії. Доказом праслов'янського характеру **žerdlo* 'джерело' можна вважати його індоєвропейське коріння (< і.-є. **gu̯er-* 'пожирати; горло, глотка') основа якого, як переконує В. Лучик, з покликанням на О. М. Трубачова, споріднена з молд. *гурэ* 'рот; гирло (ріки); глотка' (Лучик, 1996, с. 137) та румунським *gură* 'рот; устя (ріки); жерло' (Трубачёв, 1968, с. 235). На думку М. Юрковського, псл. **žerdlo* сягає **gъrdlo* і **žreti* і мало первинну семантику 'устя; джерело' (Jurkowski, 1971, с. 37). Спільнослов'янський характер гідрографічного терміна *джерело* підтверджується єдністю лексичних і семантичних відповідників у цих мовах: пол. *źródło*, болг. *жрело*, чеськ. *zřidlo*, слц. *žriedlo*, б. рус. *жерало*, *жэрла*, рос. діал. *жерело* на основі розширення семантичного поля псл. **žьrdlo* (пов'язаного чергуванням голосних із **gъrdlo*) 'горло' → 'отвір' → 'отвір, з якого б'є вода' (ЕСУМ, 1982–2012, т. 1, с. 50; Корепанова, 1976б, с. 71). Можна припустити зв'язок псл. **žreti* 'пожирати' з латинським рефлексом і.-є. **guer- voro*, *vorare* 'пожирати' (Трубачёв, 1968, с. 235). В українській мові лексема *джерело* основним своїм значенням має: 'потік води, що утворюється внаслідок виходу підземних вод на поверхню землі' (СУМ, 1970–1980,

т. 2, с. 262) ‘б’юче джерело, криниця’, ’місце, звідки вода витікає з землі, криниця’ (Jurkowski, 1971, с. 37), ‘заглиблення в скалі, з якого тече вода’ (Марусенко, 1972, с. 282), тобто, по суті, представлені семемні поля дорівнюють опорній семемі – ‘джерело’, вираженій у бойківських говірках лексемою *жрідло*, *жрудло* (Rudnicki, 1939, c. 35). Семантичне відхилення НГТ *джерело* від його основного значення прослідковується у семі ‘початок ріки, верховина’, реалізованій у внутрішній формі як однослівних (переважно буковинських), так і кількох західноподільських гідронімів-словосполучень в описовій функції: 1. дж. ***Джерело*** **(*Жерело*)** (п. Дністра; с. Шебутинці Сокирянського р-ну Чрн. обл.) (СГУ, 1979, с. 169); 2. дж. ***źródła Dawidowa potoczka*, *Rudką Iwańską*** **zwanego** (НП Іване-Пусте Борщівського р-ну Терн. обл.) (Schneider, спр. 7, с. 269); 3. дж. ***źródła strumyka Kierniczki pod folwarkiem*** (НП Юр’ямпіль Борщівського р-ну Терн. обл.) (Schneider, спр. 7, с. 268); 4. дж. ***źródła żelaznej i siarczanej wody*** (НП Козаківка Тернопільського р-ну і обл.) (Schneider, спр. 55, с. 164); 5. дж. ***źródła potoka Burdiakowca*** (НП Бурдяківці Борщівського р-ну Терн. обл.) (Schneider, спр. 7, с. 270).

Окремо тут слід виділити гідронім з аналогічною граматичною будовою, але відмінною за значенням внутрішньою оболонкою, відомий як: дж. ***Źródła Świętego Onufrego*** (НП Улашківці Чортківського р-ну Терн. обл.) (Schneider, спр. 6(1), с. 42). Сам гідрооб’єкт, як і його назва, є досить давнім, про що дізнаємося з експедиційних записів А. Шнайдера: «W Ułaszkowcach nad klasztorem Bazylianów wytryska potężne źródło [...]. Woda tego źródła utworzyła w ciągu wieków ogromny kłąb martwicy, obejmujący pieczarę poświęconą s. Onufremu» (Schneider, спр. 6(1), с. 42), тобто вода джерела протягом віків утворила печеру, також названу на честь святого Онуфрія. Пор. також інші українські гідроніми: рр. *Джерело* (Крм., Чрг.), б. *Джерельна* (Крм.) (СГУ, 1979, с. 169).

***Mlinъ- / *Mlinišče**. На Тернопіллі в недалекому минулому була значна кількість споруд для помолу зерна за допомогою обертального руху води на річках потоках (млинів), почасти виритих штучних каналах. Ця обставина повною мірою відбита в українсько-польському гідрографічному терміні з основою **mlinъ-*: ст. укр. *млинъ*, 1359 р., укр. *млин*, ст. пол. *młyn*, д. рус. *млинъ* загального значення ‘млин’, ‘водяний млин’ (ЭССЯ, 1974–2018, т. 19, сс. 66–67; Грінч., 1958–1959, т. 2, с. 435; ССУМ, 1977–1978, т. 1, с. 602, Фасмер, 1964–1973, т. 2, с. 632), *млинівка* / *młynówka*, який відбиває перехід значення ‘канал млинський’, ‘канал, віднога ріки, що скеровує воду до водяного млина, млинівка’, ‘канал, яким іде вода з річки до млина’ (Гуц. гов., 1997, с. 124; ЕСУМ, 1982–2012, т. 3, с. 489) → ‘ріка (загальне значення)’ (Jurkowski, 1971, сс. 25, 173) та укр. *млинка* ‘т.с.’.

Таку ж внутрішню структуру відбивають гідроніми аналізованої нами території, а саме: пот. ***Млинівка*** (п. Мігової п. Серету л. Дунаю;

Чрн. обл.) (СГУ, 1979, с. 367); пот. ***Млинівка*** (п. Чорного Потоку бас. Дністра; с. Погорілівка Заставнівського р-ну Чрн. обл.) (СГУ, 1979, с. 367); пот. ***Млинівка*** (п. Дністра; с. Звенячин Заставнівського р-ну Чрн. обл.) (СГУ, 1979, с. 367); р. ***Млинівка*** (НП Біла Чортківського р-ну Терн. обл.) (Кордуба, спр. 3, с. 510); пот. ***Młynówka*** (НП Білий Потік Чортківського р-ну Терн. обл.) (Schneider, спр. 15(2), с. 183); стр. ***Młynówka*** (пр. Гнізни; НП Тарасівка Збаразького р-ну Терн. обл.): «[…] ma dopływ do Gniezny strumek przepływający przez Lubianki Nizsze, który łączy się z Gnieżną w Tarasówce na końce, strumek zwany jest Młynówka» (ДАТО, ф. 276, с. 2); пот. ***Млинівка*** (пр. Серету; НП Бичківці Чортківського р-ну Терн. обл.) (Кордуба, спр. 3, с. 517); пот. ***Młynówka*** (НП Янів (Долина) Теребовлянського р-ну Терн. обл.) (Schneider, 1871, спр. 57, с. 63); р. ***Млинівка*** (л. Серету; НП Довге Теребовлянського р-ну Терн. обл.) (Матеріали ГЕ, 1992–1995). Сюди ж відносимо й назву пот. ***Млинка*** (л. Серету л. Дністра; НП Залісся, Угринь Чортківського р-ну Терн. обл.) (СГУ, 1979, с. 367; Матеріали ГЕ, 1992–1995; SG, 1880–1895, т. 6, с. 545, т. 10, с. 444), контактну з однойменною назвою присілка НП Залісся, що поруч (Zaleski, 1987, с. 101), та інші похідні, що стосуються річок, розташованих на млинах: пот. ***Млинський*** (п. Черемошу п. Пруту л. Дунаю; поч. біля с. Мелієве, тече мимо с. Банилів; Вижницького р-ну Чрн. обл.) (СГУ, 1979, с. 368); пот. ***Млинський*** (п. Збруча л. Дністра; як назва нижньої частини Самця пр. Збруча Терн. обл.) (СГУ, 1979, с. 368; ДАТО, ф. 2804, с. 14), ***Młyński Potok*** (SG, 1880–1895, т. 6, с. 550) < апелятива *млинський* 'до млина належний' (Грінч., 1958–1959, т. 2, с. 436); кр. ***Млинова*** (НП Сков'ятин Борщівського р-ну Терн. обл.) (Матеріали ГЕ, 1992–1995). Процес занепаду водяних млинів (їхнього значення для господарства) можемо простежити в назві потоку ***Młyniska***, що протікає в однойменному НП Млиниська Теребовлянського р-ну Терн. обл. (Schneider, спр. 57, с. 92). Так, судячи із запису: «Potok, aż do swego ujścia do Seretu, nosi ślady kilku grobelek, przy których miały niegdyś istnieć młynki wodne i stąd pochodzi nazwisko tej wsi» (Zaleski, 1987, с. 100), робимо висновок про первинність гідроніма. Причому сама його внутрішня форма дорівнює апелятиву **mlinišče*: ст. укр. **млыницє**, 1445 р. 'місце біля млина', укр. *млинище* 'місце, що було під млином', укр. діал. *млиниська* (*млинище*) 'місце, де був млин' (ЕСУМ, 1982–2012, т. 3, с. 489; Грінч., 1958–1959, т. 2, с. 435; ЭССЯ, 1974–2018, т. 19, с. 66; Rudnicki, 1939, с. 26; ССУМ, 1977–1978, т. 1, с. 603; Закревська, 1976, с. 28).

Гідроніми з основою *млин-* тісно співіснують на Тернопільщині та Чернівеччині з мікротопонімами та ойконімами, пор.: поле *Млинки* (біля НП Стінка) та поселення *Млинки* (біля НП Берем'яни у кол. Бучацькому пов. Терн. обл.), ННП *Млинівка* (*Новосілка*) та поле *Млинівка* (біля НП Нівра у кол. Борщівському пов.) (ДАТО, ф. 231); ННП *Млинівці* (у кол. Зборівському пов. Терн. обл.) (Zaleski, 1987, с. 101); місцевість *Клішківські Млинки* (Чрн.) (Ю. Карпенко, 1965, с. 36). Всеукраїнський контекст

гідронімів може ще бути проілюстрований назвами: р. *Млинки* (Зп., Хрс.) (Стрижак, 1967, с. 23); пот. *Млинівка*, *Млинка*, *Млинки*, *Млинник*, *Млинова*, *Млиновиця*, *Млинок*, *Млинський* (СГУ, 1979, сс. 367–368).

Nora**. Спільнослов'янське **nora* (< **nerti* основи *ner-*, *nor-*, *nur-* (Brückner, 1957, с. 365)) основним своїм значенням має 'діра, яма, нора' у західнослов'янських мовах (польській, чеській, словацькій), що пов'язане з заглибленням. Значення лексеми дістало розширення в діалектах російської (рос. діал. *нор* 'вир води; глибина, яма з водою') та чеській (чеськ. *nor* 'занурення') мовах (Jurkowski, 1971, с. 40; Марусенко, 1968, с. 238). Остаточний вихід на «водну» семантику відбувся в українській мові, де лексема *нора* пов'язана із семою 'джерело' (Jurkowski, 1971, с. 40), яка активно виступає в такому значенні у гуцульських та бойківських говірках (Гуц. гов., 1997, с. 133; Rudnicki, 1939, с. 26), буковинських (Ю. Карпенко, 1973, с. 159), на Закарпатті. На нашому обширі НГТ *нора* виступає в назвах: дж. ***Нора (НП Новосілка Підволочиського р-ну Терн. обл.) (Кордуба, спр. 4, с. 745); пот. ***Нора*** (пр. Млинівки л. Серету л. Дунаю; с. Луківці Вижницького р-ну Чрн. обл.) (СГУ, 1979, с. 391); пот. ***Нора*** (п. Матки л. Черленої л. Пруту л. Дунаю; с. Ярівка Хотинського р-ну Чрн. обл.) (СГУ, 1979, с. 391); пот. ***Нора*** (л. Дереглую п. Пруту л. Дунаю; с. Михальча Сторожинецького р-ну Чрн. обл.) (СГУ, 1979, с. 391).

На території України з цією основою виступають також наступні гідроніми: р. *Норець* (Хм.), р. *Нориця* (Чрг.) (СГУ, 1979, с. 391); р. *Нірка* (Хм., Рв.) (Пура, 1985, с. 179); ст. укр. ***Норинъ**, 1437 р. – назва річки у Київській землі (ССУМ, 1977–1978, т. 2, с. 57).

4. НГТ, пов'язані із характеристикою глибини водних об'єктів

***Okъno, *Oknisko**. Здатність позначати отвори має лексема **okъno* (< **oko*) з досить розгалуженою розвиненою системою подальших всеслов'янських гідрографічних похідних цієї твірної основи: схв. *окно* 'чисте, не заросле місце на болоті', слн. *okno* 'глибоке місце в воді, болото', пол. *okno* 'джерело, струмок', 'невелике озерце, незаросле місце на болоті', *oknisko* 'в'язке місце на болоті', б. рус. *окно* 'чиста вода на болоті', *вукно* 'водна поверхня; яма серед болота', рос. діал. *окнище* 'глибоке в'язке місце', *окно* 'вікно в болоті, відкрите місце в трясовині' (Толстой, 1969, сс. 207, 208; Даль, 1955, т. 3, с. 663; Jurkowski, 1971, с. 100).

В українській мові основа **okъno* має наступні рефлексивні форми і значення: ***окно*** (на Волині) 'яма на болоті' (Шульгач, 1993, с. 26), *вікно*, *вікнище* (на Бойківщині) 'водоворот' (Rudnicki, 1939, сс. 22–23); *вікно* 'ополонка в кризі; місце в болоті, не заросле водоростями; місце, де вирує вода', *вікнина* 'чисте місце в болоті', 'замулена глибока яма під водою',

вікно ‘глибина в ріці чи потоку’, *вікнина* ‘замулена, глибока яма під водою’, *окниско*, *окнина* ‘глибина’, *вікнина*, *вікнище* ‘водоворот’, *вікно*, *вікнина*, *вікновина*, *вікнище* ‘чисте незаросле місце в озері чи багні’ (Jurkowski, 1971, сс. 92–93, 100, 103; ЕСУМ, 1982–2012, т. 1, с. 398).

Уся ця гама значень відповідає і внутрішній формі гідронімів нашого ареалу: пот. ***Вікнина*** (л. Онуту п. Дністра; с. Вікно Заставнівського р-ну Чрн. обл.) (СГУ, 1979, с. 107); пот. ***Вікнина*** (л. Серету л. Дунаю; НП Дубівка, Червинівці Глибоцького р-ну Чрн. обл.) (СГУ, 1979, с. 107); пот. ***Вікнина*** (п. Совиці л. Пруту л. Дунаю; с. Киселівці Путильського р-ну Чрн. обл.) (СГУ, 1979, с. 107); пот. ***Вікно*** (л. Серету; НП Лисівці Заліщицького р-ну Терн. обл.) (Матеріали ГЕ, 1992–1995); strumyk ***Wikniena*** (Schneider, спр. 61, с. 55); глиб. ***Вікно*** (НП Гнилиці Підволочиського р-ну Терн. обл.) (Кордуба, спр. 3, с. 361); пот. ***Окпо*** (НП Більче-Золоте Борщівського р-ну Терн. обл.) (Schneider, спр. 6(1), с. 40); пот. і кр. ***Вікнина*** (п. Збруча; НП Турівка Підволочиського р-ну Терн. обл.) (Кордуба, спр. 4, с. 113); глиб. ***Вікнина*** (НП Голгоча Бережанського р-ну Терн. обл.) (Кордуба, спр. 3, с. 787); дж. ***Вікнена Мала*** та ***Вікнена Велика*** (НП Винявка (Хмелівка) Теребовлянського р-ну Терн. обл.) (Кордуба, спр. 3, с. 434); бол. та поле ***Вікнина*** (НП Красне Гусятинського р-ну Терн. обл.) (Кордуба, спр. 3, с. 92); дж. ***Вікнина*** (м. Копичинці Гусятинського р-ну Терн. обл.) (Кордуба, спр. 3, с. 111); дж. ***Вікнена*** (НП Романівка Теребовлянського р-ну Терн. обл.) (Кордуба, спр. 4, с. 457); пот. ***Okpina*** (м. Бережани Терн. обл.) (Schneider, спр. 11, с. 19); оз. ***Вікнисько*** (НП Задарів Монастириського р-ну Терн. обл.), зв’язане з р. Дністер підземними стоками (Матеріали ГЕ, 1992–1995).

Пор. численні назви гідрооб’єктів у різних частинах України: р. *Окінка*, пот. *Вікна*, дж. *Вікно*, дж. *Вікнина* та ін. на Волині (Шульгач, 1993, сс. 25–26); дж. *Вікнина*, дж. *Вікнено*, бол. *Вікнина* на Кіровоградщині (Лучик, 1996, с. 146); б. *Вікнина*, б. *Вікняна* у бас. Сіверського Дінця (Муромцев, 1966, сс. 33, 90); бб., пот. *Вікнина* (Крв.), р. *Вікниця* (Вн.), б. *Вікняна*, р. *Вікнянка* (І.-Ф.) (СГУ, 1979, с. 107).

Čьrtoryja**. Номенклатурний термін із міфопоетичною природою **čьrtoryja (jь)* (<**čьrtъ* ‘чорт’ і **ryti* ‘рити’, тобто ‘чорт риє’) має значення ‘водний вир’: пол. *czartoryja* ‘рів; вир, вимитий водою’, рос. *черторой* ‘яр, ритвина від води’, чеськ. діал. *čertoryje* (Jurkowski, 1971, с. 91; Даль, 1955, т. 4, с. 598; ЭССЯ, 1974–2018, т. 4, сс. 163–164). Українське *чорторий* із тим самим значенням реалізоване в назвах потоків: ***Czartoryja (НП Мошковичі Тернопільського р-ну Терн. обл.) (Schneider, спр. 55, с. 233) та пот. *Чортория* (с. Чортория Кіцманського р-ну Чрн. обл.) (Матеріали ГЕ, 1992–1995) нашого терену.

Пор.: рр. *Чорторий*, *Чортория* (К.) (СГУ, 1979, с. 614); топоніми та мікротопоніми: чеськ. *Čertoryje*, пол. *Czartoryja*, д. рус. **Черторыꙗ** (ЭССЯ, 1974–2018, т. 4, сс. 163–164), а також – ойконім на Буковині ***Чорторїѧ**, 1464 р. (ССУМ, 1977–1978, т. 2, с. 549).

5. НГТ у складі гідронімів, пов'язана значенням з береговою лінією

Brodъ**. Значення мілководдя та місця для переходу вбрід відбилось у лексемі **brodъ* (< **bresti*, **bredti* 'брести, бродити' (SP, 1974–2001, т. 1, с. 58; ЭССЯ, 1974–2018, т. 3, с. 37): болг. *брод* 'брід (на ріці)', макед. *брод* 'брід', чеськ. *brod* 'мілке місце для переходу вбрід на ріці', 'місце, де купають чи напувають худобу', пол. *bród* 'брід', рос. *брод* 'мілке місце в ріці, озері, ставі, через яке можна переходити чи переїжджати' (ЭССЯ, 1974–2018, т. 3, с. 37). Для української мови характерне семантичне варіювання лексеми *брід* (*брідок*, *брідочок*) 'мілина', 'мілина в ріці чи потоку для переїзду кіньми' (Rudnicki, 1939, с. 18) → 'мілкий потік' → 'потік' (Jurkowski, 1971, с. 21), 'струмок' (Грінч., 1958–1959, т. 1, с. 100), представлене в повній мірі такими гідронімами: пот. ***Брідок (вп. у Дністер; НП Брідок Заставнівського р-ну Чрн. обл.) (Матеріали ГЕ, 1992–1995); пот. ***Брідківський*** (п. Дністра; НП Клішківці, Рашків Хотинського р-ну Чрн. обл.) (СГУ, 1979, с. 70); дж. і брід. ***Брідок*** (НП Джурин Чортківського р-ну Терн. обл.) (Кордуба, спр. 3, с. 287); пот. ***Брідок*** (пр. Серету; НП Бернадівка Теребовлянського р-ну Терн. обл.) (Кордуба, спр. 3, с. 533); пот. ***Bridok*** (НП Товсте Гусятинського р-ну Терн. обл.) (Schneider, спр. 50, с. 172); пот. та поле ***Brydok*** (НП Козина Гусятинського р-ну Терн. обл.) (Schneider, спр. 50, с. 72); пот. ***Brodek*** (пр. Серету; НП Буцнів Тернопільського р-ну Терн. обл.): «[potok] Brodek, którego jedno ramię wypływa na polach Kozłowskich, a drugie na chodaczkowskich, oba ramiona łączą się między Poczapińcami a Zabojkami w jeden potok, który przepływa Poczapińce, Drahanówkę, Bucniów i wpada do Seretu» (*Rocznik*, 1896, с. 126), «[płynie] przez Poczapińce i Drahanówkę, skąd – przyjąwszy już nazwe Brodek – płynie do Bucniowa, gdzie ma swoje ujście» (*Rocznik*, 1896, с. 76); р. ***Брідока*** (НП Ставки Гусятинського р-ну Терн. обл.) (ДАТО, карт.); пот. ***Brodki*** (НП Мужилів Бережанського р-ну Терн. обл.) (Schneider, спр. 41, с. 62); пот. ***Brodki*** (м. Підгайці Терн. обл.) (Schneider, спр. 41, с. 70); пот. ***Брідок*** (п. Гнилої п. Збруча л. Дністра; між рр. Поплави й Будка; Терн. обл.) (СГУ, 1979, с. 70); пот. ***Брідок*** (п. Збруча л. Дністра; між потоками Чернечий і Гнилий; НП Красне, Ставки і Козина Гусятинського р-ну Терн. обл.) (СГУ, 1979, с. 70); пот. ***Брідок*** (пр. Серету л. Дністра; між рр. Довжанка й Гнида; НП Домаморич, Почапинці й Буцнів Терн. р-ну і обл.) (СГУ, 1979, с. 70).

Пор., в плані зіставлення, інші гідроніми цієї основи в Україні: р. *Бродки*, р. *Бродок* у бас. Сіверського Дінця (Муромцев, 1966, сс. 22, 42); оз. *Брідок* на Десні (Никифоров, 1970, с. 189); рр. *Брід* у бас. Південного Бугу (Масенко, 1979, с. 88); р. *Брідок* у бас. Стиру (Шульгач, 1993, с. 72), а також гідроніми: *Брід*, *Брідки*, *Брідок* (Вн., Днп., Лв., Крм, Жт., Хрс., Рв., Чрг., К.) (СГУ, 1979, с. 70).

***Volkъ**. Значення праслов’янського терміна **volkъ* (< **velkti* ‘волокти, тягти’ (ЕСУМ, 1982–2012, т. 1, с. 420) тісно пов’язане з процесом волочіння (тягнення), якогось предмета, який прямо чи опосередковано відбився і в географічній термінології у слов’ян: у білоруському Поліссі М. Толстим зафіксований термін *волока* ‘низьке, заболочене, але прохідне літом місце, поросле вільхою’, походження якого дослідник пов’язує із транспортно-комунікаційним терміном *волока* ‘місце, де волокли волоком’, який має продовження в сибірському *волок* ‘простір між двома річками, де потрібно переволокувати човни чи взагалі їхати по землі, а не по воді’ (Толстой, 1969, с. 162). Рос. *волок* (*переволок*) – це ‘перешийок між двома ріками, де переволокують човни; глухий ліс, непроїзний бір, з якого виволокують зрубані дерева; низинні береги’ (Даль, 1955, т. 1, с. 236; Фасмер, 1964–1973, т. 1, с. 342); пол. *włoka* ‘міра поля, лан’, *wołoka* ‘переволока’, схв. *vlâka* ‘низька, рівна долина’, болг. (діал.) *влак* ‘голий, високий берег (чи корито) для спускання дерев’ (Jurkowski, 1971, с. 136). Проте найбільше суть транспортно-комунікаційного терміна псл. **volkъ* виражається в усіх слов’янських мовах у його похідному утворенні з префіксом *пере-*: рос. *переволок*, *переволока*, пол. *przewłoka*, полаб. *prevluoka*, чеськ. *převlaka*, схв. *prèvlaka*, слн. *prevlâka*, болг. *provlak* (Jurkowski, 1971, с. 135). Власне, можна припускати взаємозв’язок значень *волок*, пов’язаних із низьким заболоченим місцем і процесом комунікації, необхідним саме в таких місцях.

Український термін *волок*: ст. укр. ***волока** (1458 р.) ‘багниста низина, мочар’ (ССУМ, 1977–1978, т. 1, сс. 191–192) у буковинсько-західноподільській гідронімії близький до східноподільського *волок* у значенні ‘низьке заболочене місце’. Гідроніми з основою *волок-* зосереджені в основному на сході Тернопільської області, яка межує з Хмельницькою: пот. ***Волочик*** (п. Млиниського п. Збруча л. Дністра; НП Добромірка Збаразького р-ну, Терпилівка Підвол. р-ну Терн. обл.) (СГУ, 1979, с. 120), ***Walczak*** (помилково – Я.Р.) (SG, 1880–1895, т. 12, с. 902), ***Волчак (Вольчак)*** (як транслітерація польського *Walczak*) (Кордуба, спр. 4, сс. 143, 727; Кордуба, спр. 3, с. 283; Матеріали ГЕ, 1992–1995); м. б. та поле ***Wołoka*** (НП Рожиськ Підволочиського р-ну Терн. обл.) (Schneider, спр. 50, с. 156); м. б. та ліс ***Wołoka*** (НП Більче-Золоте Борщівського р-ну Терн. обл.) (Schneider, спр. 7, с. 366); р. (пот.) ***Волочок*** (НП Скорики, Медин Підволочиського р-ну Терн. обл.) (Кордуба, спр. 4, с. 367), *Walczak* (Schneider, спр. 61, сс. 118). Пор. ще однокореневі суміжні ойконіми Підволочиськ (Терн. обл.) і Волочиськ (Хм. обл.), а також ст. укр. ***Волочища**, 1463 р. (назва села у Волинській землі) (ССУМ, 1977–1978, т. 1, с. 193). Берестяні грамоти XII–XV ст. фіксують топонім *Волок* у записі **Наволоки** (Подольская, 1977, с. 69); до давньоруських гідронімних утворень, пов’язаних із місцями переволокування човнів, Ю. О. Карпенко зараховує гідронім *Переволок* (*Єрик Переволоч*) у бас. Нижнього Дністра (Ю. Карпенко, 1986, с. 37), назву якого краєзнавець Ю. Кругляк пояснює у зв’язку з ‘волочити,

тягти волоком'. Тягти вантаж через річку й заболочені береги' (Кругляк, 1978, с. 32). На території Чернівецької області фіксуємо назву річки ***Волочанка*** (п. Черемошу п. Пруту л. Дунаю; НП Вашківці і Брусниця Кіцманського р-ну Чрн. обл.) (СГУ, 1979, с. 120).

На теренах України з основою *волок-* виступають ще такі гідроніми: рр. *Волок*, *Волока* у бас. Південного Бугу (Масенко, 1979, сс. 29–30), *Волок*, *Волочейка*, *Переволочна* (Пл.) (Стрижак, 1963, с. 17), рр. *Волочайка* (Пл.), *Переволок*, *Переволока*, *Переволочка*, *Переволочна* (Днп., К., Хрс., Пл.) (СГУ, 1979, сс. 120, 415; О. Карпенко, 1983, с. 94).

Strělka**. До метафоричних, на наш погляд, належить термін *стрілка* (< *strela* 'стріла': рос. *стрела*, пол. *strzała*, д. рус., ст. сл. стрѣла (Фасмер, 1964–1973, т. 3, с. 774)). Гідрографічне значення цієї лексеми характерне для української, російської та білоруської мов: укр. *стрілка*, *стрілиця* 'рів, вододіл', 'бокова течія ріки, межею якої є коса', 'вузька й довга піщана коса (в морі); гостро закінчений берег, мис; кут при зливі двох рік', 'мис при зливі двох рік' (Jurkowski, 1971, сс. 129, 132; Дзендзелівський, 1982, с. 40); рос. *стрела*, *стрелка* 'мис, коса', 'гострий і довгий мис, коса; гостроконечний берег, особливо при зливі двох рік' (Даль, 1955, т. 4, с. 345; Jurkowski, 1971, с. 132); б. рус. *стрэлка* 'піщаний намул у ріці' (Яшкін, 1971, с. 182). Гідронімічна функція НГТ *стрілка* (*стрілина*) дещо обмежена, що свідчить про його функціональність та, до певної міри, продуктивність лише в українській мові. Одне зі значень – це 'кут при зливі двох рік', відбите в таких гідронімах із нашої території: пот. ***Стрілина (л. Зварашу л. Серету л. Дунаю; с. Долішній Шепіт Вижницького р-ну Чрн. обл.) (СГУ, 1979, с. 534); пот. ***Стрілка*** (п. Нічлави л. Дністра; м. Копичинці Гусятинського р-ну Терн. обл.) (СГУ, 1979, с. 534; Кордуба, спр. 3, с. 118), *Strzałka* (SG, 1880–1895, т. 12, с. 34, т. 11, с. 446; ТК ЦДІАЛ, ф. 720, оп. 1, спр. 463, с. 74), *Striłka* 'potok, mokre łąki nad nim' (Schneider, спр. 20(2), с. 76); стр. ***Strzałka*** (НП Шманьківчики Чортківського р-ну Терн. обл.) (Schneider, спр. 15(2), с. 260).

Пор. генетично споріднені гідроніми: р. *Стрілиця* (Хрк.) (СГУ, 1979, с. 534); *Стрілка* – частина Дністровського лиману біля гирла Дністра, острів, рибальська тоня (ГНП, 1981, сс. 82–83).

6. НГТ у складі гідронімів, пов'язаних значенням зі штучними водними об'єктами

***Окоръ / Окора**. Значення викопаної заглибини продовгуватої форми в українській мові має номенклатурний термін *окопа*/*окіп*, відомий у російській *(окоп)* та болгарській *(окоп)* мовах із семантикою 'рів, шанець' (Jurkowski, 1971, с. 174). Гідрографічна функція НГТ *окіп*/*окопа* 'рів, ка-

нал (з насипом)', 'вал з ровом' (Jurkowski, 1971, сс. 173–174), можливо, із ст. укр. ***окопъ**, 1488 р. 'копець' (ССУМ, 1977–1978, т. 2, с. 79) пов'язана з вмістом у них води протягом тривалого часу. Сюди відносимо гідроніми з нашого ареалу: пот. ***Окіп*** (л. Пруту л. Дунаю; с. Оршівці Кіцманського р-ну Чрн. обл.); пот. ***Окора*** (НП Шляхтинці Тернопільського р-ну і обл.) (Schneider, спр. 55, с. 296); м. б. ***Окопи*** (смт. Козова Терн. обл.) (Матеріали ГЕ, 1992–1995). Наприклад, на Тернопільщині семантика «рову» досить продуктивна в ойконімії та мікротопонімії: пор. ННП *Окопи Святої Трійці* (варіант *Шанець*) у кол. Борщівському пов. Терн. обл. (КК); фільварок і корчма *Окопи* в НП Підбережці у кол. Зборівському пов. Терн. обл.) (ТК ЦДІАЛ, ф. 720, оп. 1, спр. 393); поле *Окопи* (біля НП Бліхів у кол. Бережанському пов. Терн. обл.), висілок *Окопи* (НП Озеряни у кол. Бучацькому пов. Терн. обл.) (Zaleski, 1987, с. 116).

Пор. ще гідроніми на інших обширах України: рукав *Окопи* (на межі Хм. і Жт.), руч. *Окіпна Струга* (Чрг.) (СГУ, 1979, с. 396).

***Фоса**. Апелятив *фоса* ареалом свого поширення має територію Правобережної України. Українською мовою він був запозичений із польської мови (пол. *fosa* 'перекоп, рів, фоса' (Jurkowski, 1971, с. 171), маючи латинське коріння (лат. *fossa* 'рів' < *fodere* 'копати' (Brückner, 1957, с. 127)). Говірки української мови зберігають такі основні значення номенклатурного терміна *фоса*: 'канава, рівчак, понад дорогою' у гуцульських говірках (Гуц. гов., 1997, с. 198); 'рів, фоса' у бойківських (Rudnicki, 1939, с. 20), а також 'рів, яма' (Грінч., 1958–1959, т. 4, с. 378), 'невеликий рів, викопаний для стікання води з озера' (Марусенко, 1968, с. 253); 'канал, рів з водою' (Jurkowski, 1971, с. 171), які характерні для штучно викопаних заглибин продовгуватої форми у ґрунті для стікання води. Проте фонетичний варіант НГТ *хвоса* має також значення 'корито, русло ріки' (Jurkowski, 1971, с. 117; Марусенко, 1968, с. 253), 'невеличка водна артерія, що впадає у велику річку; невеликий рукав річки' (Масенко, 1979, с. 86), властиві і для природних водотоків малих розмірів.

У буковинсько-галицькому ареалі у складі гідронімів НГТ *фоса* має семантику 'рів, канал з водою' та 'невеликий рукав річки', тобто поєднує в собі дві групи значень: стр. (пот.) ***Фоса*** (л. Серету л. Дунаю; с. Черепківці Глибоцького р-ну Чрн. обл.) (СГУ, 1979, с. 585); стр. (пот.) ***Фоса*** (пр. Горошівського л. Білого Потоку п. Онуту п. Дністра; с. Горошівці Заставнівського р-ну Чрн. обл.) (СГУ, 1979, с. 585); стр. (пот.) ***Фоса*** (пр. Кабини л. Тростянця л. Глинниці п. Пруту л. Дунаю; с. Костинці Сторожинецького р-ну Чрн. обл.) (СГУ, 1979, с. 585); стр. (пот.) ***Фоса*** (пр. Ринги (Рингача) л. Пруту л. Дунаю; с. Бочківці Хотинського р-ну Чрн. обл.) (СГУ, 1979, с. 585); стр. (пот.) ***Фоса*** (бас. Серету л. Дністра; с. Гумниська Теребовлянського р-ну Терн. обл.) (СГУ, 1979, с. 585; Кордуба, спр. 3, с. 301); пот. ***Fosa*** (НП Кобиловолоки Теребовлянського р-ну Терн. обл.)

(Schneider, спр. 57, с. 76); канал ***Фоса*** (НП Чернихів Зборівського р-ну Терн. обл.) на площі Замчисько (місце колишнього оборонного замку), яка «з трьох сторін омивається водою [...]. Тут була фоса, а до неї – спущена вода з ріки» (*Rocznik*, 1896, с. 45).

НГТ *фоса* представлений також іншими українськими гідронімами: оз. *Фоса*, річище *Фоса*, бол. *Фоси* в західноукраїнському Поліссі (Шульгач, 1993, с. 28); рр. *Фоса* в бас. Південного Бугу (Масенко, 1979, с. 86); стр. (пот.) *Фоса* (К., Чрк., Рв., Хм., Вн.) (СГУ, 1979, с. 585), третина назв яких припадає на басейн Росі (Железняк, 1990, с. 38).

* * *

Отже, онома-семасіологічний та етимологічний аналіз реґіональної буковинсько-галицької гідронімії в межах окремо взятої ономастичної системи показав перспективність та засвідчив високу ефективність території Тернопільської та Чернівецької областей у розумінні виявлення на ній як новочасних, так і архаїчних гідроутворень, у т. ч. праслов'янського походження.

Як бачимо, проаналізовані назви гідрооб'єктів буковинсько-галицького ареалу та семантика народної географічної термінології, що становить їхню основу, знаходять широкі паралелі в гідронімії всієї України та слов'янських країн: Польщі, Білорусі, Болгарії, Македонії, Словаччини, Чехії, Росії, Сербії, Хорватії.

Аналіз базових назв гідрооб'єктів з урахуванням топонімійного контексту дозволив максимально розкрити природу їхньої номінації, визначити міжмовні та міждіалектні зв'язки, вказати на праслов'янський характер іменування в такого типу назвах.

Синхронно-діахронне дослідження гідронімії терену засвідчило системність у назвотворенні водних об'єктів, відбиття в них давніх мовно-етнічних контактів, а також показало їхню динаміку, вказуючи на живомовне мовне середовище. Завдяки дії позалінгвальних чинників гідронімійна система Буковини й Галичини залишається відкритою, даючи можливість для утворення нових назв гідрооб'єктів за нормами сучасної української мови.

У результаті проведених польових досліджень було виявлено, що залучені до аналізу гідроніми та мікрогідроніми, які виникли шляхом вторинних структурних опозицій (конверсій, опозицій із деривацією), є досить пізніми утвореннями, однак відбивають характер формування словотвірних типів, властивих для нашого реґіону, та принципи номінації на синхронному зрізі, які є продовженням їхнього діахронічного розвитку.

Етимологічний аналіз гідронімії означеного ареалу виявив її різночасовий та різномовний (здебільшого українсько-польський) характер, який формував топонімійну систему буковинсько-галицького терену ще із праслов'янського періоду (через посередництво прото- та старо-

українського періоду) і до сучасних назв. Дослідження встановило присутність на цій території польського етнічного елемента та його вплив на систему номінації гідрооб'єктів у період XVIII – поч. XXI ст.

Проаналізовані гідроніми, похідні від народної географічної термінології, дають нам можливість об'єднати реґіональну топонімійну лексику на основі також і ментального компонента, даючи розуміння онтологічного буття всієї ойконімійної системи Північної Буковини та Східної Галичини. Іншими словами, гідронімія цих теренів – це продукт народної самосвідомості: в них закодовані матеріально-духовні релікти українців, поляків – народів, які на спільній території проживання мають також і спільну матеріально-культурну й духовну історію.

СПИСОК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ

а) список скорочень областей:

Вн. – Вінницька
Дн. – Донецька
Днп. – Дніпропетровська
Жт. – Житомирська
Зк. – Закарпатська
Зп. – Запорізька
І.-Ф. – Івано-Франківська
Крв. – Кіровоградська
Крм. – Автономна Республіка Крим
Лв. – Львівська
Од. – Одеська
Пл. – Полтавська
Рв. – Рівненська
См. – Сумська
Терн. – Тернопільська
Хм. – Хмельницька
Хрк. – Харківська
Хрс. – Херсонська
Чрг. – Чернігівська
Чрк. – Черкаська
Чрн.– Чернівецька

б) список скорочень мов і діалектів:

б. рус. – білоруська
балт. – балтійське
болг. – болгарська
бук. – буковинський
діал. – діалектне
д. рус. – давньоруська
і.-є. – індо-європейська

л. – лужицька
макед. – македонська
н. луж. – нижньолужицька
полаб. – полабська
пол. діал. – польське діалектне
пол. – польська
псл. – праслов’янська
рос. діал. – російське діалектне
рос. – російська
серб. – сербська
слн. – словенська
слц. – словацька
ст. болг. – староболгарська
ст. пол. – старопольська
ст. сл. – старослов’янська
ст. укр. – староукраїнська
схв. – сербохорватська
укр. – українська
чеськ. – чеська

в) список інших умовних скорочень:

апел. – апелятив
б. – балка
бас. – басейн
бб. – балки
бол. – болото
бот. – ботанічний
вар. – варіант
вдсп. – водоспад
глиб. – глибина
дж. – джерело
див. – дивись
ін. – інший
кн. – князівство
кол. – колишній
кр. – криниця
л. – ліва притока
м. – місто
м. б. – мокра балка
м. к. – місце купання
НГТ – народногеографічний термін
ННП – назва населеного пункту
НП – населений пункт
обл. – область
оз. – озеро
оп. – опис
п. – права притока
пд. – південь
пд. зх. – південний захід

пд. сх. – південний схід
пов. – повіт
помилк. – помилково
пор. – порівняй
пот. – потік
потч. – потічок
пр. – притока
р. – ріка, рік
р-ну – району
рр. – ріки, роки
руч. – ручай
с. – село
смт. – селище міського типу
ст. – століття
стр. – струмок
т.с. – те саме
ф. – фонд
хут. – хутір

СПИСОК БІБЛІОГРАФІЧНИХ СКОРОЧЕНЬ

ГНП – *Гідроніми Нижнього Подністров'я* (Ю. Карпенко, 1981).
Грінч. – *Словарь української мови: в 4-х т.* (Грінченко, 1958–1959).
Гуц. гов. – *Гуцульські говірки: Короткий словник* (Закревська, 1997).
ДАТО, карт. – *Державний архів Тернопільської області (картотека).*
ДАТО, ф. 231 – *Szkic powiatu Borszczowskiego*, Державний архів Тернопільської області, фонд 231, опис 5, одиниця зберігання 653.
ДАТО, ф. 276 – *Ogólna charakterystyka rejonu Policji Państwowej w Zbarażu. Posterunek Policji Państwowej w Zbarażu*, Державний архів Тернопільської області, фонд 276, опис 1, одиниця зберігання 131, аркуші 1–7.
ДАТО, ф. 2804 – *Кременецкая уездная земельно-ликвидная комиссия*, Державний архів Тернопільської області, фонд 2804, опис 1, одиниця зберігання 47.
ЕСУМ – *Етимологічний словник української мови* (Мельничук, 1982–2012).
ЭССЯ – *Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд* (Трубачев & Варбот, 1974–2018).
КК – *Кадасторова карта с. Озеряни Борщівського повіту*, Центральний державний історичний архів у м. Львові, фонд 186, опис 14, одиниця зберігання 67.
Кордуба – Мирон Кордуба, *Матеріали до географічного словника Буковини і Галичини*, Відділ рукописів Львівської наукової бібліотеки імені Василя Стефаника, фонд. 61, справа 1–4.
Матеріали ГЕ, 1992–1995 – Матеріали гідронімійних експедицій у Західному Поділлі, проведених автором у 1992–1995 рр., Архів автора.
МСБ – *Матеріали до словника буковинських говірок* (Карпенко & Лук'янюк, 1971–1979).
Плани ставів – *Плани ставів у селах Мухавка, Свидова та ін. Чортківського повіту*, Центральний державний історичний архів у м. Львові, фонд 720, опис 1, справа 685.

СГУ – *Словник гідронімів України* (Непокупний та ін., 1979).
ССУМ – *Словник староукраїнської мови XIV–XV ст* (Гринчишин & Гумецька, 1977–1978).
СУМ – *Словник української мови* (Білодід, 1970–1980).
ТК ЦДІАЛ, ф. 720, оп. 1, спр. 393 – *Топографічна карта Зборівського повіту*, Центральний державний історичний архів у м. Львові, фонд 720, опис 1, справа 393.
ТК ЦДІАЛ, ф. 720, оп. 1, спр. 463 – *Топографічна карта Копичинецького повіту*, Центральний державний історичний архів у м. Львові, фонд 720, опис 1, справа 463.

Schneider – Antoni Schneider, Матеріали до *Encyklopedyi do krajoznawstwa Galicyi pod względem historycznym, statystycznym…*, Відділ рукописів Львівської наукової бібліотеки імені Василя Стефаника, фонд 34, спр. 1–61.
SG – *Słownik geograficzny królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich* (Sulimierski i in., 1880–1895).
SP – *Słownik prasłowiański* (Sławski, 1974–2001).

АРХІВИ

Архів автора:
– Матеріали гідронімійних експедицій у Західному Поділлі, проведених у 1992–1995 рр.

Відділ рукописів Львівської наукової бібліотеки імені Василя Стефаника:
– фонд 34, справа 1–61 – Antoni Schneider, Матеріали до *Encyklopedyi do krajoznawstwa Galicyi pod względem historycznym, statystycznym…*
– фонд 61, справа 1–4 – Мирон Кордуба, *Матеріали до географічного словника Буковини і Галичини*.

Державний архів Тернопільської області (ДАТО):
– Картотека.
– фонд 231, опис 5, одиниця зберігання 653 – *Szkic powiatu Borszczowskiego*.
– фонд 276, опис 1, одиниця зберігання 131, аркуші 1–7 – *Ogólna charakterystyka rejonu Policji Państwowej w Zbarażu. Posterunek Policji Państwowej w Zbarażu*.
– фонд 2804, опис 1, одиниця зберігання 47 – *Кременецкая уездная земельно-ликвидная комиссия*.

Центральний державний історичний архів у м. Львові:
– фонд 186, опис 14, одиниця зберігання 67 – *Кадасторова карта с. Озеряни Борщівського повіту*.
– фонд 720, опис 1, справа 393 – *Топографічна карта Зборівського повіту*.
– фонд 720, опис 1, справа 463 – *Топографічна карта Копичинецького повіту*.
– фонд 720, опис 1, справа 685 – *Плани ставів у селах Мухавка, Свидова та ін. Чортківського повіту*.

БІБЛІОГРАФІЯ

Агеева, Р. (1985). *Происхождение имён рек и озёр*. Наука.

Баран, В. (1972). *Ранні слов'яни між Дністром і Прип'яттю*. Наукова думка.

Білодід, І. (Ed.). (1970–1980). *Словник української мови* (Vols. 1–11) [СУМ]. Наукова думка.

Бучко, Д. (1990а). *Походження назв населених пунктів Покуття*. Видавництво "Світ".

Бучко, Д. (1990б). Принципи номінації в українській ойкономії. In В. М. Русанівський (Ed.), *Матеріали VI-ої Республіканської ономастичної конференції* (Vol. 1, pp. 10–12). ОДУ.

Грінченко, Б. (Ed.). (1958–1959). *Словарь української мови* (Vols. 1–4) [Грінч.]. Вид-во АН УРСР.

Гринчишин, Д., & Гумецька, Л. (Eds.). (1977–1978). *Словник староукраїнської мови XIV–XV ст.* (Vols. 1–2) [ССУМ]. Наукова думка.

Громко, Т. (1996). Географічні терміни як твірні основи мікротопонімів. In І. М. Желєзняк (Ed.), *Ономастика східних слов'ян: Тези доповідей наукового семінару* (pp. 20–21). Інститут української мови НАН України.

Даль, В. (1955). *Толковый словарь живого великорусского языка* (Vols. 1–4) [Даль]. ГИС.

Десницкая, А. (1977). К вопросу о предмете и методах ареальной лингвистики. In М. Бородина (Ed.), *Ареальные исследования в языкознании и этнографии* (pp. 22–28). Наука.

Дзендзелівський, Й. (1982). Українські народні назви гідрорельєфу: Відгалуження річки, рукави річки, затоки. In Й. Дзендзелівський (Ed.), *Дослідження лексики і фразеології говорів Українських Карпат* (pp. 3–53). УДУ.

Желєзняк, І. (1990). До проблеми іллірійської топонімії на Україні. *Мовознавство*, *1990*(6), 29–35.

Закревська, Я. (1976). *Нариси з діалектного словотвору в ареальному аспекті*. Наукова думка.

Закревська, Я. (Ed.). (1997). *Гуцульські говірки: Короткий словник* [Гуц. гов.]. Інститут українознавства НАНУ.

Карпенко, О. (1983). Гідроніми правобережної Нижньої Наддніпрянщини з гелонімною основою. *Мовознавство*, *1983*(4), 57–61.

Карпенко, Ю. (1965). *Топонімія східних районів Чернівецької області: Конспект лекцій*. Чернівецький державний університет.

Карпенко, Ю. (1970). Топонимы и географические термины (вопросы взаимосвязи). *Вопросы географии*, *81*, 36–45.

Карпенко, Ю. (1973). *Топонімія Буковини*. Наукова думка.

Карпенко, Ю. (Ed.). (1981). *Гідроніми Нижнього Подністров'я* [ГНП]. Головне вид-во "Вища школа".

Карпенко, Ю. (1986). Проблема древнерусских гидронимов в бассейне Нижнего Днестра. In В. Німчук (Red.), *Давньоруська ономастична спадщина в східнослов'янських мовах* (pp. 34–40). Наукова думка.

Карпенко, Ю., & Лук'янюк, К. (Eds.). (1971–1979). *Матеріали до словника буковинських говірок* (Vols. 1–6) [МСБ]. ЧДУ.

Корепанова, А. (1969). *Словотворчі типи гідронімів басейну Нижньої Десни*. Наукова думка.

Корепанова, А. (1976а). Принципи номінації в структурно-лінгвістичному аспекті. *Мовознаство*, *1976*(6), 54–56.

Корепанова, А. (1976б). Топоніми, утворені за семантично єдиною твірною основою. In К. Цілуйко (Ed.), *Питання сучасної ономастики* (pp. 63–71). Наукова Думка.

Кругляк, Ю. (1978). *Ім'я вашого міста*. Наукова думка.

Лучик, В. (1996). *Автохтонні гідроніми Середнього Дніпро-Бузького межиріччя*. Друкарня газети "Народне слово".

Марусенко, Т. (1968). Материалы к словарю украинских географических апеллятивов (названия рельефов). In В. Мартынов & Н. Толстой (Eds.), *Полесье (Лингвистика: Археология: Топонимика)* (pp. 206–255). Наука.

Марусенко, Т. (1972). Названия рельефов в говорах Хмельницкой области УССР. In Г. П. Клепикова (Ed.), *Карпатская диалектология и ономастика* (pp. 277–299). Наука.

Масенко, Л. (1979). *Гідронімія Східного Поділля*. Наукова думка.

Мельничук, О. (Ed.). (1982–2012). *Етимологічний словник української мови* (Vols. 1–7) [ЕСУМ]. Наукова думка.

Мурзаев, Э. (1974). *Очерки топонимики*. Мысль.

Мурзаев, Э., & Мурзаев, В. (1959). *Словарь народных географических терминов*. Географгиз.

Муромцев, І. (1966). *Словотворчі типи гідронімів (басейн Сіверського Дінця)*. Наукова думка.

Невская, Л. (1977). *Балтийская географическая терминология*. Наука.

Непокупний, А., Стрижак, О., & Цілуйко, К. (Eds.). (1979). *Словник гідронімів України* [СГУ]. Наукова думка.

Никифоров, А. (1970). *Деснянские озёра: Путеводитель*. Здоровье.

Отін, Є. (1973). Різні типи паронімічного вирівнювання слів в апелятивній та ономастичній лексиці. *Мовознавство*, *1973*(2), 63–73.

Півторак, Г. (1993). *Українці: Звідки ми і наша мова*. Наукова думка.

Подольская, Н. (1970). Народные географические термины в роли терминов научных. *Вопросы географии*, *81*, 54–60.

Подольская, Н. (1977). Некоторые вопросы исторической ономастики в связи с анализом берестяных грамот. In А. Суперанская (Ed.), *Историческая ономастика* (pp. 49–71). Наука.

Поповський, А. (1989). *Значення південноукраїнських степових говорів у формуванні літературно-національної мови*. Дніпропетровський державний університет.

Пура, Я. (1985). Діалектна географічна термінологія у потамонімах Надгориння, Середнього Надстир'я і Верхнього Надствижжя. In І. Матвіяс (Ed.), *Структурні рівні українських говорів* (pp. 175–183). Наукова думка.

Русанівський, В. (1988). *Структура лексичної і граматичної семантики*. Наукова думка.

Скляренко, О., & Андріанова, Е. (1978). Види омонімії в топонімічній системі та засоби її подолання. *Мовознавство*, *1978*(3), 44–47.

Стичишина, Л. (1975). Формування порубіжної топонімічної системи. *Мовознавство*, *1975*(4), 56–60.

Стрижак, О. (1963). *Назви річок Полтавщини*. Вид-во Академії наук Укр. РСР.

Стрижак, О. (1967). *Назви річок Запоріжжя і Херсонщини*. Наукова думка.

Суперанская, А. (1964). Типы и структура географических названий. In A. Суперанская (Ed.), *Лингвистическая терминология и прикладная топономастика* (pp. 59–119). Наука.

Толстой, Н. (1969). *Славянская географическая терминология: Семасиологические этюды*. Наука.

Трубачёв, О. (1968). *Названия рек Правобережной Украины: Словообразование: Этимология: Этническая интерпретация*. Наука.

Трубачёв, О., & Варбот, Ж. (Eds.). (1974–2018). *Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд* (Vols. 1–41) [ЭССЯ]. Наука.

Фасмер, М. (1964–1973). *Этимологический словарь русского языка* (Vols. 1–4) [Фасмер Макс]. Прогресс.

Худаш, М., & Демчук, М. (1991). *Походження українських карпатських і прикарпатських назв населених пунктів (відантропонімні утворення)*. Наукова думка.

Черепанова, Е. (1984). *Народная географическая терминология Черниговско-Сумского Полесья*. Друкарня УВС Сумського облвиконкому.

Шульгач, В. (1993). *Гідронімія басейну Стиру*. Наукова думка.

Яшкін, І. (1971). *Беларускія геаграфічныя назвы: Тапаграфія: Гідралогія*. Навука і тэхніка.

Brückner, A. (1957). *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Wiedza.

Jurkowski, M. (1971). *Ukraińska terminologia hydrograficzna*. Wydawnictwo PAN.

Rocznik Kółka Naukowego Tarnopolskiego za rok 1892. (1892). Nakładem Kółka Naukowego Tarnopolskiego w drukarni st. Kossowskiego.

Rocznik Kółka Naukowego Tarnopolskiego za rok 1895. (1896). Nakładem Kółka Naukowego Tarnopolskiego w drukarni st. Kossowskiego.

Rudnicki, J. (1939). *Nazwy geograficzny Bojkowszczyzny*. Skład Główny, Kasa im. Mianowskiego.

Sławski, F. (Ed.). (1974–2001). *Słownik prasłowiański* (Vols. 1–8) [SP]. Wydwnictwo PAN.

Sulimierski, F., Chlebowski, B., & Walewski, W. (Eds.). (1880–1895). *Słownik geograficzny królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich* (Vols. 1–15) [SG]. Nakładem Filipa Sulimierskiego i Władysława Walewskiego.

Zaleski, J. (1987). *Nazwy miejscowe Tarnopolszczyzny: Słownik nazw opracował Edward Klisiewicz*. Wydawnictwo PAN.

BIBLIOGRAPHY (TRANSLITERATION)

Ageeva, R. (1985). *Proiskhozhdenie imën rek i ozër*. Nauka.

Baran, V. (1972). *Ranni slov'iany mizh Dnistrom i Pryp'iattiu*. Naukova dumka.

Bilodid, I. (Ed.). (1970–1980). *Slovnyk ukraïnsʹkoï movy* (Vols. 1–11) [SUM]. Naukova dumka.

Brückner, A. (1957). *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Wiedza.

Buchko, D. (1990a). *Pokhodzhennia nazv naselenykh punktiv Pokuttia.* Vydavnytstvo "Svit".

Buchko, D. (1990b). Pryntsypy nominatsiï v ukraïnsʹkiĭ oĭkonomiï. In V. M. Rusanivsʹkyĭ (Ed.), *Materialy VI-oï Respublikansʹkoï onomastychnoï* konferentsiï (Vol. 1, pp. 10–12). ODU.

Cherepanova, E. (1984). *Narodnaia geograficheskaia terminologiia Chernigovsko-Sumskogo Polesʹia*. Drukarnia UVS Sumsʹkoho oblvykonkomu.

Dalʹ, V. (1955). *Tolkovyĭ slovarʹ zhivogo velikorusskogo iazyka* (Vols. 1–4) [Dalʹ]. GIS.

Desnitskaia, A. (1977). K voprosu o predmete i metodakh arealʹnoĭ lingvistiki. In M. Borodina (Ed.), *Arealʹnye issledovaniia v iazykoznanii i ėtnografii* (pp. 22–28). Nauka.

Dzendzelivsʹkyĭ, Ĭ. (1982). Ukraïnsʹki narodni nazvy hidrorelʹiefu: Vidhaluzhennia richky, rukavy richky, zatoky. In Ĭ. Dzendzelivsʹkyĭ (Ed.), *Doslidzhennia leksyky i frazeolohiï hovoriv Ukraïnsʹkykh Karpat* (pp. 3–53). UDU.

Fasmer, M. (1964–1973). *Ėtimologicheskiĭ slovarʹ russkogo iazyka* (Vols. 1–4) Progress.

Hrinchenko, B. (Ed.). (1958–1959). *Slovarʹ ukraïnsʹkoï movy* (Vols. 1–4) [Hrinch.]. Vyd-vo AN URSR.

Hromko, T. (1996). Heohrafichni terminy iak tvirni osnovy mikrotoponimiv. In I. M. Zheliezniak (Ed.), *Onomastyka skhidnykh slov'ian: Tezy dopovideĭ naukovoho seminaru* (pp. 20–21). Instytut Ukraïnsʹkoï movy NAN Ukraïny.

Hrynchyshyn, D., & Humetsʹka, L. (Eds.). (1977–1978). *Slovnyk staroukraïnsʹkoï movy XIV-XV st.* (Vols. 1–2) [SSUM]. Naukova dumka.

IAshkin, I. (1971). *Belaruskiia heahrafichnyia nazvy: Tapahrafiia: Hidralohiia*. Navuka i tėkhnika.

Jurkowski, M. (1971). *Ukraińska terminologia hydrograficzna*. Wydawnictwo PAN.

Karpenko, IU. (1965). *Toponimiia skhidnykh raĭoniv Chernivetsʹkoï oblasti: Konspekt lektsiĭ.* Chernivetsʹkyĭ derzhavnyĭ universytet.

Karpenko, IU. (1970). Toponimy i geograficheskie terminy (voprosy vzaimosviazi). *Voprosy geografii*, *81*, 36–45.

Karpenko, IU. (1973). *Toponimiia Bukovyny*. Naukova dumka.

Karpenko, IU. (Ed.). (1981). *Hidronimy Nyzhnʹoho Podnistrov'ia* [HNP]. Holovne vyd-vo "Vyshcha shkola".

Karpenko, IU. (1986). Problema drevnerusskikh gidronimov v basseĭne Nizhnego Dnestra. In V. Nimchuk (Ed.), *Davnʹorusʹka onomastychna spadshchyna v skhidnoslov'iansʹkykh movakh* (pp. 34–40). Naukova dumka.

Karpenko, IU., & Luk'ianiuk, K. (Eds.). (1971–1979). *Materialy do slovnyka bukovynsʹkykh hovirok* (Vols. 1–6) [MSB]. ChDU.

Karpenko, O. (1983). Hidronimy pravoberezhnoï Nyzhnʹoï Naddniprianshchyny z helonimnoiu osnovoiu. *Movoznavstvo*, *1983*(4), 57–61.

Khudash, M., & Demchuk, M. (1991). *Pokhodzhennia ukraïnsʹkykh karpatsʹkykh i prykarpatsʹkykh nazv naselenykh punktiv (vidantroponimni utvorennia)*. Naukova dumka.

Korepanova, A. (1969). *Slovotvorchi typy hidronimiv baseĭnu Nyzhnʹoï Desny*. Naukova dumka.

Korepanova, A. (1976a). Pryntsypy nominatsiï v strukturno-linhvistychnomu aspekti. *Movoznastvo*, *1976*(6), 54–56.

Korepanova, A. (1976b). Toponimy, utvoreni za semantychno iedynoiu tvirnoiu osnovoiu. In K. TSiluĭko (Ed.), *Pytannia suchasnoï onomastyky* (pp. 63–71). Naukova Dumka.

Kruhliak, IU. (1978). *Im'ia vashoho mista*. Naukova dumka.

Luchyk, V. (1996). *Avtokhtonni hidronimy Serednʹoho Dnipro-Buzʹkoho mezhyrichchia*. Drukarnia hazety "Narodne slovo".

Marusenko, T. (1968). Materialy k slovariu ukrainskikh geograficheskikh apelliativov (nazvaniia rel′efov). In V. Martynov & N. Tolstoĭ (Eds.), *Poles′e (Lingvistika: Arkheologiia: Toponimika)* (pp. 206–255). Nauka.
Marusenko, T. (1972). Nazvaniia rel′efov v govorakh Khmel′nitskoĭ oblasti USSR. In G. P. Klepikova (Ed.), *Karpatskaia dialektologiia i onomastika* (pp. 277–299). Nauka.
Masenko, L. (1979). *Hidronimiia Skhidnoho Podillia*. Naukova dumka.
Mel′nychuk, O. (Ed.). (1982–2012). *Etymolohichnyĭ slovnyk ukraïns′koï movy* (Vols. 1–7) [ESUM]. Naukova dumka.
Muromtsev, I. (1966). *Slovotvorchi typy hidronimiv (baseĭn Sivers′koho Dintsia)*. Naukova dumka.
Murzaev, Ė. (1974). *Ocherki toponimiki*. Mysl′.
Murzaev, Ė., & Murzaev, V. (1959). *Slovar′ narodnykh geograficheskikh terminov*. Geografgiz.
Nepokupnyĭ, A., Stryzhak, O., & TSiluĭko, K. (Eds.). (1979). *Slovnyk hidronimiv Ukraïny* [SHU]. Naukova dumka.
Nevskaia, L. (1977). *Baltiĭskaia geograficheskaia terminologiia*. Nauka.
Nikiforov, A. (1970). *Desnianskie ozëra: Putevoditel′*. Zdorov′e.
Otin, IE. (1973). Rizni typy paronimichnoho vyrivniuvannia sliv v apeliatyvniĭ ta onomastychniĭ leksytsi. *Movoznavstvo*, 1973(2), 63–73.
Pivtorak, H. (1993). *Ukraïntsi: Zvidky my i nasha mova*. Naukova dumka.
Podol′skaia, N. (1970). Narodnye geograficheskie terminy v roli terminov nauchnykh. *Voprosy geografii*, *81*, 54–60.
Podol′skaia, N. (1977). Nekotorye voprosy istoricheskoĭ onomastiki v sviazi s analizom berestianykh gramot. In A. Superanskaia (Ed.), *Istoricheskaia onomastika* (pp. 49–71). Nauka.
Popovs′kyĭ, A. (1989). *Znachennia pivdennoukraïns′kykh stepovykh hovoriv u formuvanni literaturno-natsional′noï movy*. Dnipropetrovs′kyĭ derzhavnyĭ universytet.
Pura, IA. (1985). Dialektna heohrafichna terminolohiia u potamonimakh Nadhorynnia, Seredn′oho Nadstyr'ia i Verkhn′oho Nadstvyzhzhia. In I. Matviias (Ed.), *Strukturni rivni ukraïns′kykh hovoriv* (pp. 175–183). Naukova dumka.
Rocznik Kółka Naukowego Tarnopolskiego za rok 1892. (1892). Nakładem Kółka Naukowego Tarnopolskiego w drukarni st. Kossowskiego.
Rocznik Kółka Naukowego Tarnopolskiego za rok 1895. (1896). Nakładem Kółka Naukowego Tarnopolskiego w drukarni st. Kossowskiego.
Rudnicki, J. (1939). *Nazwy geograficzny Bojkowszczyzny*. Skład Główny, Kasa im. Mianowskiego.
Rusanivs′kyĭ, V. (1988). *Struktura leksychnoï i hramatychnoï semantyky*. Naukova dumka.
Shul′hach, V. (1993). *Hidronimiia baseĭnu Styru*. Naukova dumka.
Skliarenko, O., & Andrianova, E. (1978). Vydy omonimiï v toponimichniĭ systemi ta zasoby ïï podolannia. *Movoznavstvo*, *1978*(3), 44–47.
Sławski, F. (Ed.). (1974–2001). *Słownik prasłowiański* (Vols. 1–8) [SP]. Wydawnictwo PAN.
Stychyshyna, L. (1975). Formuvannia porubizhnoï toponimichnoï systemy. *Movoznavstvo*, *1975*(4), 56–60.
Stryzhak, O. (1963). *Nazvy richok Poltavshchyny*. Vyd-vo Akademiï nauk Ukr. RSR.
Stryzhak, O. (1967). *Nazvy richok Zaporizhzhia i Khersonshchyny*. Naukova dumka.

Sulimierski, F., Chlebowski, B., & Walewski, W. (Eds.). (1880–1895). *Słownik geograficzny królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich* (Vols. 1–15) [SG]. Nakładem Filipa Sulimierskiego i Władysława Walewskiego.

Superanskaia, A. (1964). Tipy i struktura geograficheskikh nazvaniĭ. In A. Superanskaia (Ed.), *Lingvisticheskaia terminologiia i prikladnaia toponomastika* (pp. 59–119). Nauka.

Tolstoĭ, N. (1969). *Slavianskaia geograficheskaia terminologiia: Semasiologicheskie ėtiudy*. Nauka.

Trubachëv, O. (1968). *Nazvaniia rek Pravoberezhnoĭ Ukrainy: Slovoobrazovanie: Ėtimologiia: Ėtnicheskaia interpretatsiia*. Nauka.

Trubachëv, O., & Varbot, Zh. (Eds.). (1974–2018). *Ėtimologicheskiĭ slovarʹ slavianskikh iazykov: Praslavianskiĭ leksicheskiĭ fond* (Vols. 1–41) [ĖSSIA]. Nauka.

Zakrevsʹka, IA. (1976). *Narysy z dialektnoho slovotvoru v arealʹnomu aspekti*. Naukova dumka.

Zakrevsʹka, IA. (Ed.). (1997). *Hutsulʹsʹki hovirky: Korotkyĭ slovnyk* [Huts. hov.]. Instytut ukraïnoznavstva NANU.

Zaleski, J. (1987). *Nazwy miejscowe Tarnopolszczyzny: Słownik nazw opracował Edward Klisiewicz*. Wydawnictwo PAN.

Zheliezniak, I. (1990). Do problemy illiriĭsʹkoï toponimiï na Ukraïni. *Movoznavstvo*, *1990*(6), 29–35.

Slavic Hydronymy of Bukovina and Galicia: An Onomastic-Semasiological and Etymological Analysis

Summary

This onomastic-semasiological and etymological analysis of Bukovinian and Galician hydronymy in the Ternopil and Chernivtsi regions confirms the presence of new and archaic coinages, including those of Proto-Slavic origin. The hydronymy in focus is based on folk geographical (hydrographical) terminology and displays parallels with the rest of Ukraine and other Slavic countries. The analysis of basic names of bodies of water considering the toponymic context enabled us to pinpoint the nature of their nomination, to capture their interlingual and interdialectal connections, and to identify their Proto-Slavic character. The analysed hydronyms and micro-hydronyms reflect the formation of derivational types and principles of nomination at the synchronic level; they also reveal the continuity of their diachronic development. The hydronymy of the area developed in different periods and is of various language origin (mostly Ukrainian and Polish). It has evolved into the toponymic system of Bukovina and Galicia since the Proto-Slavic period (via the Proto- and Old Ukrainian period of language development), leading to present-day names. The study identifies the presence of Polish ethnic element in the area and its influence on the system of nomination of objects under study in the period between the eighteenth and the early twenty-first centuries.

Keywords: hydronymy; folk geographical terminology; toponymic system; principles of nomination; onomastic-semasiological analysis; etymological analysis; semantics

Слов'янська гідронімія Буковини та Галичини (онома-семасіологічний та етимологічний аналіз)

Резюме

Онома-семасіологічний та етимологічний аналіз реґіональної буковинсько-галицької гідронімії в межах території Тернопільської та Чернівецької областей засвідчив наявність новочасних та архаїчних гідроутворень, у т. ч. праслов'янського походження. Народна географічна (гідрографічна) термінологія становить основу аналізованої гідронімії та знаходить широкі паралелі в гідронімії всієї України та слов'янських країн. Аналіз базових назв гідрооб'єктів з урахуванням топонімійного контексту дозволив максимально розкрити природу їхньої номінації, визначити міжмовні та міждіалектні зв'язки, вказати на праслов'янський характер іменування в такого типу назвах. Залучені до аналізу гідроніми та мікрогідроніми відбивають характер формування словотвірних типів та принципи номінації гідрооб'єктів на синхронному зрізі, будучи продовженням їхнього діахронічного розвитку. Гідронімія означеного ареалу має різночасовий та різномовний (здебільшого українсько-польський) характер, який формував топонімійну систему буковинсько-галицького терену ще із праслов'янського періоду (через посередництво прото- та староукраїнського періоду) і до сучасних назв. Дослідження встановило присутність на цій території польського етнічного елемента та його вплив на систему номінації гідрооб'єктів у період XVIII – поч. XXI ст.

Ключові слова: гідронімія; народна географічна термінологія; топонімійна система; принципи номінації; онома-семасіологічний аналіз; етимологічний аналіз; семантика

Марія Скаб
Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича
https://orcid.org/0000-0003-4260-0293
mv.skab@chnu.edu.ua

Мар’ян Скаб
Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича
https://orcid.org/0000-0002-9303-6154
ms.skab@chnu.edu.ua

ПОЛІКУЛЬТУРНЕ НАПОВНЕННЯ СКЛАДНИКІВ КОНЦЕПТУ «БУКОВИНА» В УКРАЇНСЬКИХ ПІСНЯХ

Українська концептологія сьогодні перебуває у стані бурхливого розвитку і щороку поповнюється новими цікавими дослідженнями окремих важливих фрагментів української концептосфери: БОГ, БОГОРОДИЦЯ, ДУША, ГРІХ, СПОКУТА, ПРАВДА/НЕПРАВДА, ЧАС, ПРИРОДА, ЖИТТЯ, ЛЮДИНА, СІМ’Я, ЖІНКА, КРАСА, ВОЛЯ, СТЕП, ПТАХ, ПАМ’ЯТЬ, УКРАЇНА, ЄВРОПА та ін. Нещодавно Т. Врублевською було захищено кандидатську дисертацію *Концепт «Поділля» у мові творів М. Стельмаха*, у якій авторка кваліфікує аналізований концепт як концепт з іменем-топонімом і пропонує виокремлювати в його мовному вираженні кілька складників: географічно-мовний, історично-мовний та власне мовний (Врублевська, 2018). Ця робота, власне, наштовхнула нас на дослідження концепту БУКОВИНА, яке проводимо на матеріалі книги *Пісні Буковини* у записах Авксентія Яківчука (Яківчук, 1990). Надалі цитуватимемо за цією збіркою, вказуючи в круглих дужках лише сторінку.

Під концептом розуміємо абстрактну одиницю ментального рівня, який відображає зміст результатів пізнання людиною навколишнього світу і в якому зосереджено відомості про об’єкт та його властивості, про те, що людина знає чи думає про навколишній світ (Скаб, 2008, с. 27).

Кваліфікуючи концепт БУКОВИНА як художній концепт з іменем-топонімом і зважаючи на специфіку його витворення, розвитку й сучасного функціонування, услід за Т. Врублевською (Врублевська, 2018, с. 6) виокремлюємо в його мовному вираженні кілька складників.

Географічно-мовний складник концепту БУКОВИНА репрезентують як номенклатурні найменування форм ландшафту, лісових масивів, водойм, так і власні назви.

До групи **загальних назв** відносимо: *гора*, *долина*, *поле*, *ліс*, *луг*, *гай*, рідше *море*: наприклад, у колядці:

Ой як я зійду в неділю рано,
*Як я обігрію **гори** й **долини**,*
***Гори й долини, всю Буковину**.* […]
Ой як я зійду вночі-північні,
*Як я освітлю **поля** й **долини**,*
Поля й долини**, **всю Буковину (Яківчук, 1990, с. 50)

– до речі, це єдиний випадок, коли лексему *Буковина* вжито як узагальнювальне слово. Найчастіше знаходимо слово *гора*, нерідко з постійним епітетом *висока*:

*Ой вийду я, вийду на **високу гору**,*
*Та там гляну, подивлюся в **зелену діброву*** (Яківчук, 1990, с. 119);

Дала-сь мене, моя мамко,
*За **високі гори*** (Яківчук, 1990, с. 122);

*Попід **гору високую** голуби літають* (Яківчук, 1990, с. 137);

*Ой **з-за гори** буйний вітер віє* (Яківчук, 1990, с. 156);

*Відси одна **гора**, відти другая,*
*Межи тими **гороньками** – ясная зоря* (Яківчук, 1990, с. 344);

Ой піду ж бо я
*То **в гору**, то **в долину*** (Яківчук, 1990, с. 135).

Між іншим, назв конкретних гір не знаходимо зовсім, можливо, й тому народною стала пісня на слова Леоніда Глібова *Стоїть гора високая*, що там немає конкретних назв. Крім гір, також трапляються *луг*, *гай* і *ліс*:

*Ой піду, піду **лугом**, берегом* (Яківчук, 1990, с. 150);

*Ой попід **гай зелененький***
Ходить Довбуш молоденький (Яківчук, 1990, с. 180);

*Ой в **ліску**, в **ліску**, на жовтім піску,*
Та й виросла сосна, тонка, висока (Яківчук, 1990, с. 79),

та значно рідше – *море*:

*Там, по **синьому морю** хвиля грає,*
Там турецький корабельчик потопає (Яківчук, 1990, с. 192).

Дуже широко представлені **власні географічні**, з-поміж яких виокремлюємо **найменування своїх та близьких територій**:

Буковина згадана в колядці:

Ой як я зійду вночі-північі,
Як я освітлю поля й долини,
*Поля й долини, всю **Буковину**,*
То врадуються всі звірі в лісі,
Всі звірі в лісі і пташки в стрісі (Яківчук, 1990, с. 50),

в історичній пісні про скасування панщини:

То гуділа колієчка, не переставала,
*Як до днини з **Буковини** панщина втікала.*
Ой моліться, молодички, до тої фігури,
Поків світа та й сонечка, панщини не буде.
Аби пани панували, мужики би жили,
Аби пани до мужиків з торбами ходили.
Ой дай, Боже, здоров'ячко та й усій родині,
*Що зробила полегшіння цілій **Буковині*** (Яківчук, 1990, с. 187)

та в одній жовнірській пісні:

*Їде жовняр з **Буковини**,*
Повертає до дівчини (Яківчук, 1990, с. 248).

Інколи знаходимо синонім до слова *Буковина* – ***рідний край***, найчастіше у вояцьких та жовнярських піснях:

– Іди, брате, воюй, воюй,
***Свій рідний край** не подаруй* (Яківчук, 1990, с. 253);

Дослужився жовняр слави
В полі на війночці,
Тепер лежить у шпиталі
***В чужій стороночці**.*
Ніхто його тут не знає,
Ніхто не розради,
Хіба його до родини
Сам Бог припровади.
– Ой, Господи милосердний,
Щиро тя благаю,
Допоможи вернутися
***До рідного краю**.*
Ой, Господи милосердний,
Ще й Пречиста Мати,
Де-м родився і де-м виріс,
Там би рад вмирати (Яківчук, 1990, с. 244).

Цю фразу протиставлено вислову ***чужа сторононька***, як у наведеному вище прикладі, або ***чужий край***:

*Їдеш милий в **чужий край*** (Яківчук, 1990, с. 139)

та ***чужина***:

*Бо **чужина** – не родина,*
Ні батька, ні мати,
Нема кому що сказати,
Про що ся спитати (Яківчук, 1990, с. 250).

Дуже часто в аналізованій збірці знаходимо назву ***Україна***, особливо в родинно-побутових, козацьких піснях та піснях про кохання:

*Їхав козак з **України***
На карому коні (Яківчук, 1990, с. 149);

*Ой на **Україні**, там, посеред поля,*
Гнеться додолу висока тополя.
Гнеться додолу, паде лист дрібненький,
А під нею заснув козак молоденький.
*Бився козак щиро за **Вкраїну свою**,*
Він положив в бою головоньку свою (Яківчук, 1990, сс. 191–192);

*Поїхав мій милий на **Україну*** (Яківчук, 1990, с. 318);

Я вишивала білу хустину,
Не знала кому дарувати.
*Поїхав милий на **Україну**,*
Дала йму сльози втирати (Яківчук, 1990, с. 318);

– Не позволю тобі, сину, сиротину взяти,
*Поїдь, поїдь на **Вкраїну** кращої шукати.*
*Та й з’їхав всю **Україну** та ще й три міста,*
Не знайшов я гарнішої, як та сирота (Яківчук, 1990, с. 328);

Летіла зозуля та й казала «Ку-ку»,
*– Подай, мій миленький, з **України** руку* (Яківчук, 1990, с. 359).

Майже своїми є ***Підгір’я***:

Ой тури, тури, буйнії звірі,
*Що там чувати в нашім **Підгір’ї*** (Яківчук, 1990, с. 73);

Ой, царю, царю, німецький княже,
*Відпусти мене в **Підгір’я** наше* (Яківчук, 1990, с. 73)

та ***Верховина***:

Ой легіні милі, хто його де бачив?
*За Олексом **Верховина** плаче* (Яківчук, 1990, с. 183).

Крім назв рідних реалій, географічно-мовний складник концепту БУКОВИНА доповнюють власні назви територій, що репрезентують **да-**

лекі краї (до речі, які не завжди сприймаються зовсім чужими):

в історичних піснях – ***Угорщина***:

> *А як його застрілити, цара* [народ – М. С.] *ся збунтує,*
> *Тепер військо в **Угорщині**, хто його вгамує?* (Яківчук, 1990, с. 185);

Туреччина, ***Московщина***, ***Волощина***:

> *Були в мене сестри й браття,*
> *Серце моє.*
> *Один пішов в **Туреччину**,*
> *Гей, море бре,*
> *Другий пішов в **Московщину**,*
> *Серце моє.*
> *Третій пішов в **Волощину*** (Яківчук, 1990, сс. 179–180);

у вояцьких піснях – ***Італія***:

> *Молодосте моя, де ж ти ся поділа?*
> *В **Італії**, на границі,*
> *Муравков присіла.* [...]
> *Вісім років цеї войни,*
> *Вже час ся вертати* (Яківчук, 1990, сс. 245–246);

лише в пісні радянського періоду ***Росія***:

> *Та й чужії-чужениці його поховали,*
> *Та й до мамки у **Росію** сумний лист писали* (Яківчук, 1990, с. 432);

в емігрантських піснях – ***Молдавія***:

> *Мандруй, мандруй, дівчиночко,*
> *В **Молдавію** з нами.*
> *В **Молдавії** добрі люди*
> *Та й поле рівненьке* (Яківчук, 1990, с. 263),

але найчастіше ***Канада***, навіть пестливо ***Канадочка***, бо:

> ***Канада** багата, всіх може кормити* (Яківчук, 1990, с. 266);

> *– Чи ви чули, люди добрі,*
> *Тоту новиночку,*
> *Що сів же я в колію*
> *Та йду в **Канадочку**?* (Яківчук, 1990, с. 257);

> *– Ой, **Канадо-Канадочко**,*
> *Яка ж ти зрадлива –*
> *Не одного чоловіка з жінков розлучила* (Яківчук, 1990, с. 257);

> *Прийшов милий з **Канади** додому* (Яківчук, 1990, с. 286);

є навіть конкретніші назви ***Клінтон***, ***Манітоба***:

*Гнат письмо з **Канади** пильно оглядає*
І слово за словом голосно читає. [...]
Бо Іван вже дев'ять місяців у гробі,
*Забила його глина в **Клінтон**, в **Манітобі*** (Яківчук, 1990, с. 262).

Географічно-мовний складник мовного вираження концепту БУКОВИНА репрезентують не лише назви територій, а й **назви конкретних міст та сіл**. Найчастіше знаходимо власні назви своїх, близьких сіл та містечок: районні центри Чернівецької області:

Кіцмань у сучасній пісні про другу світову війну:

Сумна була неділечка, дзвони не дзвонили,
Та як німці наших хлопців за Дністер гонили.
Та як вони їх гонили, всі вони плакали,
Що в'ни з краю рідненького за Дністер втікали.
Та як вони утікали, всі були сумненькі,
Полишалися побиті хлопці молоденькі.
*До **Кіцманя**, при дорозі, ячмінь зелененький.*
Йя там лежить поранений хлопець молоденький.
*До **Кіцманя**, при дорозі, на нашім ланочку,*
Прийшов милий погибати в чужу сторіночку (Яківчук, 1990, с. 432);

Сторожинець – у рекрутській пісні:

*В **Сторожинці** синтерунок* (Яківчук, 1990, с. 225),

де *синтерунок* – «призив до війська»;
Хотінь – сучасна назва ***Хотин***:

*Нема пана дома, поїхав в **Хотіня**,*
*Виїхав в **Хотіня** – вже третя неділя* (Яківчук, 1990, с. 186);

Вижниця в історичній пісні про Лук'яна Кобилицю:

Чи думаєш, Джурджуване, що твоя Вижниця,
*Чи думаєш, що в неволі **Лук'ян Кобилиця**?* (Яківчук, 1990, с. 184)

та містечка Івано-Франківської області ***Кути***, ***Косів*** в історичній пісні про Довбуша:

*Щоби **Кути** не минути*
*І до **Косова** прибути!* (Яківчук, 1990, с. 181);

селище міського типу ***Лужани*** Кіцманського району Чернівецької області:

Десь поїхав мій миленький
До Лужан з пшеницев (Яківчук, 1990, с. 160);

а також назви сіл сучасної Чернівецької області:

Южинець, ***Шубранець*** у жартівливій пісні (Яківчук, 1990, с. 381);

Василеве у баладі: *Було село* ***Василеве*** (Яківчук, 1990, с. 268).

Зрідка замість іменників-власних назв у фольклорних текстах використано відносні прикметники, утворені від таких найменувань: так згадано села ***Чорнівка***:

Ви ***чорнівські*** *гори* (Яківчук, 1990, с. 220)

та ***Онут***:

На ***онутськім*** *полі* (Яківчук, 1990, с. 188),

а у веснянці згадано навіть назви кутків ***Батерівка*** і ***Когуток*** села Шебутинці Сокирянського району Чернівецької області, де записано пісню:

…***батерівські*** *дівки столочили траву* […],
когутянські *дівки столочили траву* (Яківчук, 1990, с. 29)

або ж назви жителів:

А ви, славні ***путиляни****, не тратьте надії* (Яківчук, 1990, с. 185)

– про районний центр ***Путила*** Чернівецької області.

Лише один раз у баладі знаходимо уточнення ***в Буковині***:

В Старій Жучці, В Буковині *новина ся стала:*
Там бездушні парубочки Петра зарубали (Яківчук, 1990, с. 282).

Цікавим є функціонування лексеми ***Чернівці***, яку використано лише в рекрутських та вояцьких піснях:

Ой ходила дівчинонька в ***Чернівцях*** *по ринку*
Та й збирала кучерики в шовкову ширинку (Яківчук, 1990, с. 228);

Ой в ***Чернівцях****, на риночку*
Плаче мати за синочком (Яківчук, 1990, с. 234);

Як їх полапали, в кайдани скували,
Провадили до ***Чернівець*** *темними лугами* (Яківчук, 1990, с. 222),

а також емігрантських піснях, де Чернівці є пунктом пересадки:

Приїхала до ***Чернівець****,*
На станції сиджу (Яківчук, 1990, с. 259).

До речі, Н. Колесник також зауважила, що Чернівці в народних піснях асоціюються переважно з владою, а не з рідним краєм (Kolesnyk, 2010, с. 125).

Дуже цікавим є різноманіття назв міст у далеких краях, на чужині (назви сіл тут уже не є релевантними). Це ***Львів*** у веснянці:

Поїхав, поїхав пан до ***Львова*** (Яківчук, 1990, с. 19);

у весільній пісні:

Ой до ***Львова*** *доріжечка, до* ***Львова****,*
Обсажена виноградом довкола (Яківчук, 1990, сс. 97–98),

але з таким самим початком є й рекрутська вояцька пісня:

Ой до ***Львова*** *доріжечка, до* ***Львова****,*
Та й випала з-під коника золота підкова (Яківчук, 1990, с. 231);

(протиставлення близьких географічних назв далеким зазвичай виражено підсилювальною часткою *аж*, наприклад, у жартівливій пісні:

– Катеринко моя,
Чорнобровко моя,
Скажи мені, Катеринко,
Відків гості мала?
– Соловій з ***Южинця****,*
Його брат з ***Шубранця****,*
А мій милий-чорнобровий
Аж з самого Львова (Яківчук, 1990, с. 381));

це також ***Станіслав***:

Підем масло продавати
Аж до Станіслава (Яківчук, 1990, с. 395);

Галич:

Заручена ***аж до Галича*** (Яківчук, 1990, с. 52);

Берестечко – у пісні літературного походження:

– Ой чого ти почорніло,
Зеленеє поле?
– Я від крові козацької
Та й за вашу волю.
Круг містечка ***Берестечка***
На чотири милі
Мене славні запорожці
Своїм трупом вкрили (Яківчук, 1990, с. 412);

Ясси – у жартівливій пісні:

Пішов милий до ***Ясс****, до* ***Ясс***
Та купив милій фартух, пояс (Яківчук, 1990, с. 399);

Гумора – в історичній пісні про Лук'яна Кобилицю:

Не так, каже, тота цара, та як тоті гори,
Хіба ж ми його засудим до міста ***Гумори*** (Яківчук, 1990, с. 185);

Варшава в рекрутських та вояцьких піснях:

Плакала-ридала
За своїм миленьким,
Голубом сивеньким,
Що давно видала,
Видала йна його [рекрута]
Аж коло Варшави (Яківчук, 1990, с. 236);

Штрасбург – у вояцьких піснях:

Ой у місті, у ***Штрасбургу****,*
Більше війська потребують (Яківчук, 1990, с. 253).

У баладі знаходимо слово ***Русалим*** (*Єрусалим*):

Ой мала мати одного сина,
Та й того дала до ***Русалима*** (Яківчук, 1990, с. 272),

де спостерігаємо фонетично змінену власну назву (згадаймо думку В. Русанівського: «Нерідко траплялися випадки, коли церковнослов'янське слово в народній колядці змінювалося до невпізнання» (Русанівський, 2001, с. 196)); ***Верона*** у пісні літературного походження на слова Юрія Федьковича:

У ***Вероні*** *та й на брамі кам'янії,*
Там стояли два жовняри молодії (Яківчук, 1990, с. 416),

адже Юрій Федькович брав участь у походах австрійського війська до Італії (Ткаченко 2014: 71).

Географічно-мовний складник мовного вираження концепту БУКОВИНА репрезентують також **назви річок.** Найчастіше і практично в усіх жанрах народної творчості знаходимо гідронім ***Дунай***:

у козацькій пісні:

В гаю зелененькім
Соловій щебече.
Там дівчина мила
Віночок ушила з барвіночку.
Ушила, ушила,
*На **Дунай** пустила* (Яківчук, 1990, с. 197);

у баладах:

*Кинув майстер майстрову у **Дунай** глибокий* (Яківчук, 1990, с. 284);

*Ходи Іван понад **Дунай*** (Яківчук, 1990, с. 299);

– Не бий же ня, мій миленький,
не бий же ня, не карай,
Бо ти лишу дрібні діти,
*Сама піду за **Дунай*** (Яківчук, 1990, с. 302);

у ліричних піснях:

*Веду коня до **Дунаю**,*
Кінь не хоче пити (Яківчук, 1990, с. 341);

Засвіти, миленька, Лойовую свічку,
*Най перейду тихий **Дунай***
Та й биструю річку.
– Нічого не поможе
Лойовая свічка,
*Розігрався тихий **Дунай***
Та й бистрая річка (Яківчук, 1990, сс. 311–312).

Н. С. Колесник зауважувала, що слово *Дунай* може мати багато значень у народних піснях, серед них і назва конкретної річки, оскільки більшість європейських рік впадає в Дунай, ‘велика річка, велика вода’, ‘межа між своїм і чужим’ тощо (Kolesnyk, 2010, с. 128), що спостерігаємо й в аналізованій збірці. Назва ***Дністер*** функціонує переважно в маланчиних піснях:

*Наша **Маланка-наддністрянка***
*В **Дністрі** була, ноги мила* (Яківчук, 1990, с. 5);

*На **Дністрі**, на **Дністрі**, на перевозі* (Яківчук, 1990, с. 53);

поодиноке вживання номінації ***Дон*** знаходимо в родинно-побутових піснях:

*Десь мій милий на **Дону**,*
Я до нього полечу (Яківчук, 1990, с. 145).

За нашими спостереженнями, важливим з погляду розглядуваної теми є й **антропонімний складник**, тобто власні імена, репрезентовані в народній творчості.

Серед власних **жіночих імен**, зафіксованих в аналізованій фольклорній збірці, знаходимо типові українські імена:

- *Настя* (Яківчук, 1990, с. 12),
- *Марія* (Яківчук, 1990, сс. 40, 186),
- *Маруся* (Яківчук, 1990, с. 310),
- *Марусина* (Яківчук, 1990, с. 282),
- *Марійка* (Яківчук, 1990, с. 37),
- територіально забарвлене *Марічка* (Яківчук, 1990, сс. 101, 183),
- *Марина* (Яківчук, 1990, с. 310),
- *Ганна* (Яківчук, 1990, сс. 42, 79),
- *Галя* (Яківчук, 1990, сс. 103, 367),
- *Ганя* (Яківчук, 1990, с. 377),
- *Катерина* (Яківчук, 1990, сс. 160, 247, 435),
- *Катеринка* (Яківчук, 1990, с. 160, 381),
- *Олена* (Яківчук, 1990, с. 294),
- *Василина* (Яківчук, 1990, с. 398),
- *Параска* (Яківчук, 1990, с. 409),
- у маланчиних піснях – *Маланка* (Яківчук, 1990, сс. 58, 61–63, 65) тощо.

Але знаходимо й особливі імена. Так, наприклад, у баладі, де оспівано дуже конкретні події (у вступі сказано, що тут йдеться про «трагедію нерівного кохання» (Яківчук, 1990, с. 16), хоча, на наш погляд, тут швидше розказано історію любові до жонатого чоловіка), зафіксовано зменшено-пестливе ім’я ***Кася***, очевидно, польське, оскільки в пісні вжито польські етикетні формули:

*Ой служила **Кася** в пана,*
Штири роки не віддана.
Як на п’ятий поступило,
***Кася** пана полюбила.*
*Питається **Касю** пані:*
*– Чо ти, **Касю**, сумна ходиш?*
Та й чого ти сумна ходиш?
Чи ти в мене тяжко робиш?
– Я би пані все сказала,
Коби пані не карала.
Стала-м з паном ся кохати,

Хочу з паном виїхати.
Як то пані та й почула,
Пивниченьку відімкнула:
*– Іди, **Касю**, тут меш гнити,*
Я ще хочу з паном жити.
Пан по ганку походжає,
До місяця промовляє:
– Ой місяцю-місяченьку,
*Світи **Касі** в пивниченьку.*
Щоби тіло не змарніло,
Біле личко не зчорніло,
Щоби туга йї не вбила,
*Щоби **Кася** довго жила.*
Пан по ганку походжає,
Та й до пані промовляє:
– Дай подушку, дай перину,
*Най я з **Касев** разом гину* (Яківчук, 1990, сс. 279–280).

Фіксуємо ще ім'я ***Яся*** в танцювальній пісні:

*– Гуляй, **Ясю**, гуляй, гуляй,*
Лиш до мене ся не туляй (Яківчук, 1990, с. 402)

та ***Дзюба***:

Козак коня напував,
***Дзюба** воду брала.*
Козак собі заспівав,
***Дзюба** заспівала* (Яківчук, 1990, с. 410).

У текстах аналізованої збірки спостерігаємо чимало традиційних **чоловічих імен**:

- *Іван* (*Йван*) (Яківчук, 1990, сс. 34, 39, 174, 299, 301),
- *Іванко* (Яківчук, 1990, с. 160),
- *Роман* (Яківчук, 1990, с. 35),
- *Василь* (Яківчук, 1990, сс. 60, 130, 144, 307, 329, 330, 341, 367),
- *Штефан* (Яківчук, 1990, сс. 182, 301),
- *Петро* (Яківчук, 1990, с. 282),
- *Роман* (Яківчук, 1990, с. 295),
- *Марко* (Яківчук, 1990, с. 308),
- *Данило* (Яківчук, 1990, с. 310),
- *Олекса* (Яківчук, 1990, с. 399),
- *Андрій* (Яківчук, 1990, с. 433),

але й трапляються інколи досить незвичні: наприклад,

- територіально забарвлені *Митро* (Яківчук, 1990, с. 321) та

- *Дьордій* (Яківчук, 1990, с. 301);
- рідкісне *Сава* на позначення пана, вжите в конструкції *наш пан Сава* (Яківчук, 1990, с. 176);
- рідковживане в українському іменнику, але поширене в польському ім'я крамаря *Адам* в баладі *Було село Василеве* (Яківчук, 1990, с. 268);
- *Сербан* (Яківчук, 1990, с. 274) та *Сербин* (Яківчук, 1990, с. 276), які, очевидно, походять від назви національності чи місця проживання,
- і лише один приклад – прізвище із дуже незвичним пестливим суфіксом ***Гребенюшок*** (Яківчук, 1990, сс. 270–271).

Історично-мовний складник мовного вираження концепту БУКОВИНА представлено як загальними найменуваннями осіб, що стосуються певних історичних епох та подій, так і власними назвами історичних постатей.

Серед **загальних найменувань осіб, які маркують певну історичну ситуацію** (їх називають звичайно *історизмами*), знаходимо:

- найменування людей за соціальним статусом:

  козак, уживане насамперед у козацьких піснях, але вживане також і в піснях інших типів – рекрутських та вояцьких, родинно-побутових, у баладах, піснях літературного походження, наприклад:

Ой з-за гори буйний вітер віє,
Козак *оре й пшениченьку сіє* (Яківчук, 1990, с. 156);

запорожці – лише в пісні на слова Т. Шевченка *Ой чого ти почорніло* (Яківчук, 1990, с. 412);

браття-опришки – у пісні літературного походження на слова Миколи Устияновича *Гей, браття-опришки, налийте до чарки* (Яківчук, 1990, с. 425);

чумак – лише в чумацьких піснях (Яківчук, 1990, сс. 202–207);

лише в рекрутських та вояцьких піснях – ***рекрут***:

Питається зозулька берези:
Чо-м, березо, суха, не зелена?
– та як мені зеленою бути?
Піді мною стояли ***рекрути*** (Яківчук, 1990, с. 232);

жовняр (Яківчук, 1990, сс. 238, 239, 244, 250, 251);

цісар-цісарик:

*– Ой **цісарю-цісарику**,*
Нащо нас вербуєш? (Яківчук, 1990, с. 221);

капітан (Яківчук, 1990, сс. 230, 237, 238–239);

капрал (Яківчук, 1990, с. 237) тощо;

– назви осіб за національністю та народністю:

німець:

*Йа ті **німці-**сухомільці стали раду мати,*
Чи би його застрілити, чи йму дарувати (Яківчук, 1990, с. 185);

румун:

– Ой ви, чорні воронята,
Підойміться вгору,
А ви, хлопці-молодята,
Верніться додому.
– Раді б ми ся підоймити,
Туман налягає.
Раді б ми ся повернути,
***Румун** не пускає.*
*– Ой **румуне-румуночку**,*
Пусти нас додому –
Вже три роки хліб не родить,
Чим нас прогодуєш? (Яківчук, 1990, с. 223);

угрин:

*Ти, Кошуте, **угриночку,** що хочеш робити?* (Яківчук, 1990, с. 184);

циган:

Ані брата, ні Сербана,
*Пішло дівча за **цигана*** (Яківчук, 1990, с. 6);

переважно в історичних піснях: ***турок***:

Та й оре Іван плугом, плугом,
*А за ним **турок** конем лугом* (Яківчук, 1990, с. 174);

*Ходить **турок** по риночку* (Яківчук, 1990, с. 179);

Скажи мені правду,
Де є мій миленький?
*Чи його **турки** взяли?*
Чи його порубали? (Яківчук, 1990, с. 197)

і множинне ***татари***:

*Йшли **татари** із розбою,*
Взяли дочку із собою (Яківчук, 1990, с. 177);

Встань, козаче, годі спати,
*Бо йдуть **турки** воювати.*
*Бо йдуть **турки** воювати,*
*А **татари** коня взяти* (Яківчук, 1990, сс. 194, 195).

Важливим компонентом історико-мовного складника є **власні імена історичних осіб.** Хоча історики називають низку збройних повстань на Буковині: Івана Мухи (XV століття), Мирона Дитинки (XVII століття), опришківський рух Олекси Довбуша (XVIII століття) та селянське повстання під проводом Лук'яна Кобилиці (XIX століття, 1848 рік), однак в аналізованій збірці в історичних піснях знаходимо згадки лише про двох останніх провідників:

Ой попід гай зелененький
*Ходить **Довбуш** молоденький* (Яківчук, 1990, с. 180);

Хто ж там опівночі по лісі блукає?
*То **Олекса Довбуш** легінів збирає* (Яківчук, 1990, с. 183);

Ой кувала зозулиця на нових парканах,
*Сидить **Лук'ян Кобилиця** в залізних кайданах* (Яківчук, 1990, с. 185).

Серед козацьких пісень є пісня про Байду:

*Покинь, **Байдо**, мед-горівку пити* (Яківчук, 1990, с. 189).

Власне мовний складник концепту БУКОВИНА представлений як питомими українськими лексемами – літературними, серед яких важливі для нашого аналізу етнографізми, наприклад, *дримба* (Яківчук, 1990, с. 406), *сардачина* (Яківчук, 1990, с. 409) та діалектизми типу *файненько* (Яківчук, 1990, с. 182), *легіні* (Яківчук, 1990, с. 185), *дзиґар* (Яківчук, 1990, с. 409), так і запозиченнями з різних мов, наприклад, румунізмами:

*А як його застрілити, **цара** ся збунтує* (Яківчук, 1990, с. 185)

та полонізмами:

Ой чия то крайня хатка,
Що я її не знаю?
Ой чия ж то дівчинонька,
Що я її кохаю.

Альбо *я ту хатку спалю,*
Альбо *її завалю,*
Альбо *тоту дівчиночку*
На папері змалюю (Яківчук, 1990, с. 345).

Однак їх звичайно небагато, рідше спостерігаємо фонетичні, а частіше морфологічні діалектні явища:

Та ***най*** *вже вам, моя мамко,* ***гол'ву*** *не клопочу* (Яківчук, 1990, с. 166);

Калино-малино, ***чо*** *над водов своїш?*
Молода дівчино, ***чо ня ся боїш****?* (Яківчук, 1990, с. 247).

І насамкінець розглянемо тексти пісень, що містять розгорнутий опис досліджуваного концепту.

Серед пісень літературного походження це *Буковино моя мила* на слова Сидора Воробкевича (народний варіант), записана 1979 року в селі Слобода Новоселицького району від Кокошко Агрепини Іфтодіївни 1897 року народження:

Буковино моя мила,
Мій солодкий краю*,*
Як за тебе, Буковино,
Нишком погадаю.
То заплачу на чужині,
На чужій сторонці,
Бо тут в'яну і всихаю,
Як роса на сонці.
Буковино моя мила,
Моя рідна мати*,*
В Буковині мило жити,
Мило ще й вмирати*.*
Гой нема то нігде в світі,
Як ***на Буковині,***
Там садочок зелененький
При кожній хатині*.*
Чує ми ся милий голос,
Чує-причуває,
Що ***в зеленій Буковині,***
Соловій співає (Яківчук, 1990, с. 422).

Як бачимо, це чисто емоційна рефлексія буковинця, який поїхав за межі рідного краю. Серед основних відмітних концептуальних ознак: *садочок зелененький при кожній хатині*, *соловій співає*. У тексті п'ять разів згадано слово *Буковина*, очевидно, на чужині назва рідного краю дуже мила серцю автора.

Останньою у збірці упорядником подано пісню радянського часу *Заспіваймо файну пісню, дівчаточка, нині*, записана 1988 року від О. Г. По-

тоцької 1945 року народження та О. В. Саволюк 1940 року народження в селі Задубрівка Заставнівського району, тобто від людей молодшого на час запису покоління, і то, думаємо, накинуту клубною самодіяльністю:

Заспіваймо файну пісню, дівчаточка, нині,
*Ой як стало гарно жити в нас, **на Буковині**.*
Серця наші полум'яні, роботящі руки,
*Ми **Довбуша** й **Кобилиці** правнуки і внуки.*
*Понад **Прутом, Черемошем** зелені ялиці,*
*Про що мріяв, то збулося, **Лук'ян Кобилиця**.*
*Чути гомін у **Карпатах** і у нас, в **долинах**,*
*У сім'ї тепер радянській вільна **Буковина*** (Яківчук, 1990, с. 440).

Важко назвати цю пісню народною, бо в ній, зокрема, спостерігаємо нагромадження різнотипних власних назв, чого ніколи, за нашими спостереженнями, не буває в народній пісні (тут уперше вжито назви річок – *Прут*, *Черемош*, назви гір – *Карпати*, які місцеві жителі звичайно називають просто *ріка*, *гори*).

Отже, концепт БУКОВИНА за матеріалами українських народних пісень, записаних А. Яківчуком, представлений головно двома складниками: географічно-мовним та історично-мовним, власне мовний та антропонімний складники відіграють значно меншу роль, а рослинний та тваринний складники для нашої теми взагалі не є релевантними. Характерним для описуваного концепту вважаємо те, що в кожному з його складників органічно поєднаними виявляються як українські загальні і власні назви відповідних реалій, що складають ядерну центральну частину концепту, так і номінації предметів та явищ з інших культур, які доповнюють і розширюють семантичний обсяг аналізованого концепту. Така його структура відображає особливу історію краю, багатовіковий досвід співжиття в ньому представників різних етносів, що поступово сформувало відому буковинську полікультурну толерантність.

БІБЛІОГРАФІЯ

Врублевська, Т. (2018). *Концепт «Поділля» у мові творів М. Стельмаха* [Unpublished doctoral dissertation]. Івано-Франківськ.

Русанівський, В. (2001). *Історія української літературної мови*: *Підручник*. АртЕк.

Скаб, М. (2008). *Закономірності концептуалізації та мовної категоризації сакральної сфери*: *Монографія*. Рута.

Ткаченко, О. (2014). *Українська мова: Сьогодення й історична перспектива*. Наукова думка.

Яківчук, А. (Ed.). (1990). *Пісні Буковини: Пісенник*. Музична Україна.

Kolesnyk, N. (2010). Bukowińska toponimika folklorystyczna w aspekcie lingwistyczno-kulturowym. In H. Krasowska, E. Kłosek, M. Pokrzyńska, & Z. Kowalski (Eds.), *Bukowina: Integracja społeczno-kulturowa na pograniczu* (pp. 119–129). Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk (Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy).

BIBLIOGRAPHY (TRANSLITERATION)

IAkivchuk, A. (Ed.). (1990). *Pisni Bukovyny: Pisennyk*. Muzychna Ukraïna.

Kolesnyk, N. (2010). Bukowińska toponimika folklorystyczna w aspekcie lingwistyczno-kulturowym. In H. Krasowska, E. Kłosek, M. Pokrzyńska, & Z. Kowalski (Eds.), *Bukowina: Integracja społeczno-kulturowa na pograniczu* (pp. 119–129). Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk (Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy).

Rusanivsʹkyĭ, V. (2001). *Istoriia ukraïnsʹkoï literaturnoï movy: Pidruchnyk*. ArtEk.

Skab, M. (2008). *Zakonomirnosti kontseptualizatsiï ta movnoï katehoryzatsiï sakralʹnoï sfery: Monohrafiia*. Ruta.

Tkachenko, O. (2014). *Ukraïnsʹka mova: Sʹohodennia ĭ istorychna perspektyva*. Naukova dumka.

Vrublevsʹka, T. (2018). *Kontsept "Podillia" u movi tvoriv M. Stelʹmakha* [Unpublished doctoral dissertation]. Ivano-Frankivsʹk.

Polycultural Content of Components of the Concept "Bukovina" in Ukrainian Songs

Summary

This article analyses the concept BUKOVINA on the basis of Ukrainian folk songs recorded by A. Yakivchuk. The authors distinguish several components of its linguistic expression, the most important of which are geographical-linguistic (names of landforms, forests, bodies of water, settlements) and historical-linguistic (common names of persons, above all names of representatives of different ethnic groups, and proper names of historical figures). In turn, proper linguistic (dialectisms and borrowings, first of all, Romanisms) and anthroponymic components (proper names typical of certain ethnic groups) play a smaller part. Owing to the multicultural history of Bukovina, each component of the analysed concept organically combines Ukrainian common and proper names, which make up its core part, and names of objects and phenomena deriving from other cultures, which supplement and extend its semantic scope.

Keywords: concept BUKOVINA; linguistic expression of a concept; geographical-linguistic component; historical-linguistic component; proper linguistic component; anthroponymic component

Полікультурне наповнення складників концепту «Буковина» в українських піснях

Резюме

У статті здійснено аналіз концепту БУКОВИНА за матеріалами українських народних пісень, записаних А. Яківчуком. У мовному вираженні концепту БУКОВИНА виокремлено кілька складників, серед яких найвагомішими є географічно-мовний (найменування форм ландшафту, лісових масивів, водойм, населених пунктів) та історично-мовний (загальні найменування осіб, передусім назви представників різних етносів і власні назви історичних постатей), власне мовний (діалектизми та запозичення, насамперед, румунізми) та антропонімний (власні назви, характерні для певних етносів) відіграють меншу роль. Характерним для описуваного концепту є те, що в кожному з його складників органічно поєднаними виявляються українські загальні і власні назви відповідних реалій, що складають ядерну центральну частину концепту, і номінації предметів та явищ з інших культур, які доповнюють і розширюють семантичний обсяг аналізованого концепту, що зумовлено полікультурною історією Буковини.

Ключові слова: концепт БУКОВИНА; мовне вираження концепту; географічно-мовний складник; історично-мовний складник; власне мовний складник; антропонімний складник

Олексій Сухомлинов
Міжнародна школа україністики НАН України, Київ
https://orcid.org/0000-0001-9657-8699
lech@suchomlynow.pl

МОВНІ МАРКЕРИ ІДЕНТИЧНОСТІ ПОЛЯКІВ БУКОВИНИ

Багатогранність явища пограниччя є причиною складнощів, що виникають під час проведення аналізу, а особливо намагань дефініювати це поняття. До сьогодні точаться суперечки між антропологами, соціологами, істориками, соціолінгвістами, філологами щодо цього терміну. Кожна наукова дисципліна приписує культурним пограниччям свої сенси та розуміння цього феномена.

А. Клосковська зауважує, що пограниччя – це простір держав, що мають суміжні території, при цьому кордон розділяє різні етнічні та національні групи, але цей кордон не має ознак залізної завіси (Kłoskowska, 1994, с. 102). Проте все-таки належить враховувати ті обмеження, що виникають із факту існування демаркаційної лінії як превентивного, репресивного чинника.

Що стосується культурного пограниччя, складовою якого є мовне помежів'я, то це – явище споріднене із низкою інших функціональних понять: «мультикультуралізм», «інтеркультуралізм», «культурна гетерогенічність», «полілог культур» тощо. Якщо при розгляді проблем багатокультурних регіонів на перший план виходить питання кордону та етнічних відмінностей, то дослідник неодмінно зіткнеться з колективними стереотипами. Проте застосування перелічених понять значно полегшить намагання зрозуміти сутність пограниччя (Uliasz, 1997, с. 13).

Проблема досліджень погранич полягає в тому, що розглядувана інтердисциплінарна категорія є змінною у часі та просторі (можна говорити про так звану «ситуацію пограниччя»), а також обумовлена низкою антропологічних і соціологічних чинників. Пограниччя – це стан колективної свідомості, що базується на історичній та культурній пам'яті, архетипах та міфах, що формувалися багатьма поколіннями в умовах культурної інтерференції та мовної пенетрації. Крім того, у силу історико-географічних обставин, пограничні спільноти часто знаходяться

в нестабільному просторі, в умовах постійної загрози, як на побутовому, так і соціокультурному рівні. Тому надзвичайно важливим є контексти досліджуваного явища.

Наше твердження ілюструє історія багатьох регіонів Європи, а передовсім Буковини. Зважена державницька національна політика Франца Йосифа і династії Габсбургів, зокрема певна автономність провінцій, значно послаблювала конфронтаційність і конфліктогенність бінарної дихотомії *центр – периферія*, що сприяло збереженню соціокультурного статусу земель у межах імперії. Багатокультурність і етнічна толерантність ставали необхідністю, що забезпечувала функціонування суспільної системи регіону та держави в цілому. На пограничній Буковині між «Своїми» не було «Чужих», толерантне ставлення до «Інших» базувалося на усвідомленні необхідності співіснування на спільній території, а багатокультурність ставала свідомим вибором (Konończuk, 1998, c. 21).

Для подальшого розгляду цієї проблеми варто навести твердження С. Дубіша про те, що поняття *кордон* складається з трьох взаємозалежних і взаємообумовлених аспектів: географічного (територіального), мовного та культурного (Dubisz, 1992, c. 17). Причому історичні процеси безпосередньо чи опосередковано впливали на мовну ситуацію пограниччя, де співіснують і знаходяться в постійному контакті представники різних національностей, релігій та мовних груп. Культурний і мовний характер кордону дозволяє розрізняти зовнішні та внутрішні кордони. Перші розуміємо як «сферу впливів різних етнічних мов чи їхніх комунікативних варіантів, які найчастіше (проте не завжди, як, наприклад, факт наявності „замкнених" національних культур у багатоетнічних суспільствах) збігаються з державними/політичними кордонами» (Dubisz, 1992, c. 17).

Отже, внутрішні кордони – це «сфера мовних явищ, у якій мовна інтерференція призводить до взаємовпливу та взаємозасвоєння певних категорій» (Dulewiczowa, 1992, c. 37).

Поняття «кордон» і «межа» позначені семантичним навантаженням, пов'язаним з дієсловами *відділяти* (щось від чогось) ('бути межею, перепоною між чимсь, кимось'), *розділяти*, *відмежовувати*, *відгороджувати*, *відокремлювати*, *ділити*, *роз'єднувати*, *членувати* тощо. Цей факт свідчить, що поняття «кордон» і «межа» корелюються з усвідомленням процесу зіставлення, порівняння, ідентифікації, ототожнення, тобто розпізнавання відмінної системи або об'єкта за наперед завданими критеріями чи ознаками, які часто називають «маркерами». Саме слово *маркер* походить з англійської (*marker* 'той, хто позначає'). Говорячи про культурні/мовні пограниччя, лінгвістичні маркери стають одним із визначальних чинників ідентифікації/самоідентифікації на засаді антиномії «Свій» – «Чужий».

На сьогодні мовні пограниччя часто не збігаються з історичними чи адміністративними кордонами. На буковинських територіях можна ви-

ділити два типи лінгвістичних погранич: *слов'янсько-неслов'янське* та *слов'янсько-слов'янське*.

Такого типу пограниччя характеризуються спільними процесами, що мають місце під час мовних контактів та інтерференції. Дослідження названих погранич ускладнюється наявністю як літературних мов, так і діалектів; обидві ці системи взаємодіють між собою під час міжлюдської комунікації. Особливо помітне це явище у лексиці пограничних регіонів. Варто зазначити, що контактні пограничні мови стосовно себе можуть виконувати функцію фільтра, або посередника, який сприяє прониканню елементів з інших мов сусідніх теренів (Wolnicz-Pawłowska, 1997, с. 13).

На українсько-румунському буковинському пограниччі можна відзначити контакти з іншими мовами, зокрема деяких національних меншин, що проживають на Буковині: українці, румуни, поляки, німці, словаки та інші.

Говорячи про поляків на Буковині, вчен на підставі мовних особливостей чи маркерів традиційно вирізняють кілька різновидів живої мови тутешніх поляків, які мають різні ареали походження.

У румунській Буковині:

1. говірка села Качика;
2. говірка так званих буковинських горян;
3. говірка села Руда;
4. говірка сел. Булай і Міговени.

В українській Буковині:

1. буковинська польська мова, яка є тяглістю так званих південно-східних кресів (польсько-українського пограниччя чи кресо-пограниччя);
2. говірка буковинських горян.

У наших дослідженнях, зважаючи на сучасний стан польської мови на Буковині загалом, запропоновано наступний поділ:

1. буковинська польська мова, яка виводиться з діалектів польсько-українського пограниччя;
2. локальна говірка буковинських горян;
3. говірка села Булай з ознаками малопольського діалекту польської мови.

Отже, на підставі мовних маркерів, окрім міжнаціональної диференціації, виділяємо буковинських поляків з теренів Малої Польщі, Галичини та міста Чадца, точніше долина верхньої течії ріки Кісуці, неподалік Чеського Тешина, на чесько-словацько-польському пограниччі.

Вважаємо за доцільне затриматись дещо на буковинських поляках-горянах (польськ. Górale), які у 1803 році оселилися на цих теренах. Етнічні польські горяни, що проживали на землі Чадецькій, яка сьогодні належить Словацькій Республіці, у сфері безпосередніх мовних/діалектних контактів

у силу суспільно-економічних процесів змушені були залишити свої домівки і, пройшовши складний міграційний шлях, оселилися на Буковині.

Цікаво, що зараз сліди буковинських горян можна знайти не тільки на Буковині, але також у Боснії, у Словаччині, на Західних Територіях у Польщі, а також у Північній Америці. Протягом своєї довгої мандрівки, що мала багато напрямків, вони намагалися зберегти мовну та культурну відмінність.

На сьогодні буковинські горяни становлять меншість, тому іншомовне оточення посилює асиміляційні процеси. Наприклад, незначна кількість буковинських горян у Боснії має в мові чимало сербських запозичень, в Америці вони майже зовсім асимільовані. У місцях компактного проживання, у Пояні Мікулі, Новому Солонці і Плеші, а також у Старій Гуті, Нижніх Петрівцях і Тереблечому, їхня мова зберігається у первинному стані.

Після другої світової війни демографічні та суспільні перетворення спричинили зміни в суспільному та географічному аспекті, а також в ієрархії та функціональній дистрибуції мови буковинських поляків, також у її діалектній формі. Мови, якими володіють горяни, знаходяться у взаємній функціональній залежності. В усіх згаданих селах у побутовій сфері, на приватному та неофіційному рівні, горяни вживають переважно польську говірку.

У Плеші всі сусіди (ціле село) на побутовому рівні користуються польською говіркою. У Новому Солонці поляки живуть по сусідству з українцями, що проживають в українській частині села, тому тут наявні польсько-українські мовні контакти. У Пояні Мікулі сусідами є румуни, а перед другою світовою війною були німці. У Старій Красношорі зі своїми сусідами поляки розмовляють польським говором, навіть у випадку, коли це румуни чи українці. У Тереблечому вживання польської говірки в місцевому середовищі відбувається на різних рівнях. Таке явище виникає з просторових особливостей розташування домівок поляків, які проживають некомпактно. У Нижніх Петрівцях міжетнічна мовна комунікація здійснюється румунською, а часом і українською мовою, що пояснюється чисельною перевагою румунів і українців. У мішаних селах часто відбуваються зміни мовних кодів на польську, румунську або українську, в залежності від співрозмовника чи теми розмови.

У релігійному спілкування переважає польська мова, яка у віруючих має статус «престижної». Римо-католицька церква на Буковині для поляків є церквою «польською», пов’язаною з ідеологічною батьківщиною. Іноді відбувається так, що в розташованих у Румунії місцевостях меса відбувається румунською, а в тих селищах, що знаходяться в Україні, відповідно українською.

У школах навчання здійснюється переважно державними мовами: румунською в Румунії та українською в Україні. Польська мова учнями вивчається на різних рівнях та в різних обсягах у всіх досліджуваних селах, окрім Тереблечого.

Польська мова, згідно з мовними традиціями південно-східних кресів, була і до сьогодні залишається для буковинських горян символом ідентичності, своєрідним Sacrum.

Варто проілюструвати особливості польської мови в румунському селі Плеша матеріалом, який збирався автором:

Z Soļońca ja pryjszļa tu, z Majdanu. Matka byļa Ukrainianka, a ojciec po polsku gwari.
Tutaj się gwari na Rakowcu?
Po polsku i po rumuńsku.
Do pracy – po rumuńsku, na ulicy po rumuńsku, a w domu, jak gwaricie?
Jako zwyczaj.
A wasze dzieci?
Też.
W domu to gwarią?
Tak, tak sie nauczyli po polsku, jak u nas je, teraz u nas jenzyki wiedzą.
Czy dzieci chodziły do szkoły polskiej?
Jedna jacy to cztery klasy, chodziļy do Soļońca. Cztery klasy robili tu, i od piątej klasy robili trochy w Soļońcu. Ale maļo, teraz nie ma mocki. Nie wiem, czy wiedzą, czy nie zapomniaļy. Caļy czas po rumuńsku.

Повертаючись до мовних контактів, треба зазначити, що «на сьогодні складно встановити в якій мірі польські прибульці з північної сторони гір опанували словацьку мову, яким був рівень білінгвізму» (Deboveanu, 1991, с. 112). Про інтенсивність словацько-польських контактів на терені північної Буковини свідчать чисельні лексичні запозичення, що виступають у діалекті буковинських горян: *klobuk* (польськ. *kapelusz* ‘капелюх’), *cesta* (польськ. *droga* ‘дорога’), *taniurek* (польськ. *talerz* ‘тарілка’), *opraty* (польськ. *lejce* ‘віжки’), *gumbik* (польськ. *guzik* ‘ґудзик’), *poriez* (польськ. *nóż z dwoma uchwytami do strugania drewna* ‘ніж для обробки деревини’).

Після оселення у гірських районах Буковини польські горяни ввійшли у сферу мовних впливів інших народів, зокрема німецького, румунського, російського, українського. Особливо виразні впливи відбувались у лексиці та фонетиці. Мова горян Буковини містить багато румунізмів, наприклад: *primar* (польськ. *burmistrz* ‘бургомістр’), *gata* (польськ. *gotowe* ‘готове’), *saraku* (польськ. *biedak* ‘бідолаха’).

На розглядуваному пограниччі румунізми виступають також в українських говірках. Деякі дослідники вважають, що румунсько-українські мовні контакти посилились унаслідок інтенсивної й насильницької румунізації місцевого населення протягом 1918–1940 і 1941–1944 років, коли вся Буковина була інтегральною частиною Великої Румунії. Мова титульної нації королівства була обов’язковою для вивчення, незалежно від етнічної приналежності, мала статус державної, тобто обслуговувала всю суспільну систему з центром у Бухаресті (Krasowska & Suchomłynow, 2006, сс. 191–198).

Характерно, що румунізація торкнулася тільки українських шкіл. На німецьких, угорських та інших національних школах, які функціонували на Буковині з часів Австро-Угорщини, цей процес не позначився. Національна асиміляція корінного населення в румунському середовищі

здійснювалась методами економічної, політичної, ідеологічної та культурно-освітньої дискримінації українців та інших національних меншин. Послідовно проводячи політику румунізації, правлячі кола Румунії намагалися назавжди інтегрувати українські земель північної частини Буковини і південної Бессарабії.

Треба згадати, що в польських горян лексика збагачувалась румунізмами також під час волоської колонізації Карпат через поняття і терміни пастухів. На підставі аналізу запозичень можна говорити про наступні мовні контакти говірок польських горян на Буковині:

1. загальнопольська мова – говірки буковинських горян;
2. говірки буковинських горян – словацька мова;
3. говірки буковинських горян – румунська мова/діалект;
4. говірки буковинських горян – німецька мова;
5. говірки буковинських горян – українська мова/діалект;
6. говірки буковинських горян – російська мова, можливо, суржик;
7. говірки буковинських горян – угорська мова, а також, з певними обмеженнями, турецько-татарські впливи.

Наведені приклади мовних погранич доводять складність і неоднозначність досліджуваного явища. На Буковині виступають також пограниччя, де мають місце багатомовні контакти, передусім у місцях компактного проживання кількох етнічних груп (німці, євреї, роми, українці, росіяни, старообрядці та інші).

Варто зазначити, що під час досліджень часто виникає проблема вибору методів дослідження та опису явища мовного пограниччя. Певні незручності та неточності під час аналізу виникають через появу нових понять і термінів, а також різних трактувань польськими та українськими мовознавцями мовних процесів. На нашу думку, дуже цінні результати можна було б отримати завдяки спільним міжнародним науково-дослідницьким експедиціям.

Якісно нові результати вдалося б досягти, розвиваючи та застосовуючи синкретичний підхід, поєднавши методологію культурознавства, діалектології, етнології, а особливо соціолінгвістики. Такого типу дослідження вже започатковані польськими вченими, зокрема Ельжбетою Смулковою, Янушем Ріґером, Анною Зелінською, Геленою Красовською.

Отже, поєднання теорії мовних контактів і досліджень етнічних і національних меншин відкриває нові перспективи та дозволяє глибше зрозуміти та витлумачити процеси інтерференції.

БІБЛІОГРАФІЯ

Deboveanu, E. (1991). *Polska gwara Górali bukowińskich w Rumunii*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Dubisz, S. (1992). Problematyka lingwistyczna w badaniach nad pograniczami polszczyzny (przegląd zagadnień, wnioski, postulaty badawcze). In S. Dubisz (Ed.), *Granice i pogranicza: Język i historia* (pp. 17–22). Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.

Dulewiczowa, I. (1992). Problem wewnętrznej granicy języka na tle słowiańskich badań porównawczych. In K. Handke (Ed.), *Słowiańskie pogranicza językowe* (pp. 37–43). Res Publica Press.

Kłoskowska, A. (1994). Pogranicze kulturowe w perspektywie badań biograficznych. In W. Władyka (Ed.), *Inni wśród swoich* (pp. 100–106). Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk.

Konończuk, E. (1998). Literackie świadectwa pamięci na pograniczu kultur (Erwin Kruk, Ernst Wiechert). In Z. Światłowski & S. Uliasz (Eds.), *Topika pogranicza w literaturze polskiej i niemieckiej* (pp. 21–34). Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej.

Krasowska, H., & Suchomłynow, L. (2006). Relacyjność językowego i kulturowego pogranicza. In Z. Kowalski, H. Krasowska, J. Makar, & W. Strutyński (Eds.), *Bukowina: Tradycje i współczesność* (pp. 191–198). Związek Polaków w Rumunii.

Uliasz, S. (1997). O kategorii pogranicza kultur. In C. Kłak (Ed.), *Pogranicze kultur* (pp. 9–20). Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej.

Wolnicz-Pawłowska, E. (1997). Uwagi o metodologii badań leksykalnych na słowiańskich pograniczach językowych. In H. Popowska-Taborska (Ed.), *Leksyka słowiańska na warsztacie językoznawcy* (pp. 281–289). Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk (Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy).

Language Markers of the Identity of Poles in Bukovina

Summary

This article considers the language component of Polish identity in Bukovina in the context of notions like "multiculturalism", "interculturalism", "cultural heterogeneity" and "polylogue of cultures". The study observes that the concepts "boundary" and "baulk" are semantically related to the process of juxtaposition and comparison, that is, the identification, cognition/experience of a system or an object according to the antinomy "one's own" vs "alien". This process is performed on the basis of available knowledge and certain given criteria for assessing their common and different characteristics, which are referred to as "markers". In cultural and linguistic borderlands, identification and self-identification according to the "one's own" vs "alien" antinomy is determined to a large extent by language markers.

Keywords: Bukovina; identity; multiculturalism; dialect; border; language marker; "one's own" vs "alien" antinomy

Мовні маркери ідентичності поляків Буковини

Резюме

У статті аналізується мовний аспект польської ідентичності на Буковині як культурного пограниччя в контексті понять «мультикультуралізм», «інтеркультуралізм», «культурна гетерогенічність», «полілог культур» тощо. Автор стверджує, що поняття «кордон» і «межа» позначені семантичним навантаженням, пов'язаним з дієсловами *відділяти*, *розділяти*, *відмежовувати*, *відгороджувати*, *відокремлювати*, *ділити*, *роз'єднувати*, *членувати* тощо. На підставі цього твердження, робляться висновки, що поняття «кордон» і «межа» корелюються з усвідомленням процесу зіставлення, порівняння, ідентифікації, ототожнення, тобто розпізнавання відмінної системи або об'єкта за наперед завданими критеріями чи ознаками, які часто називають «маркерами». Говорячи про культурні/мовні пограниччя, лінгвістичні маркери стають одним із визначальних чинників ідентифікації/самоідентифікації на засаді антиномії «Свій» – «Чужий».

Ключові слова: Буковина; ідентичність; мультикультуралізм; говірка; кордон; мовний маркер; антиномія «Свій» – «Чужий»

PAMIĘĆ DZIEDZICTWA

Radu Florian Bruja
Universitatea „Ștefan cel Mare”, Suceava
radub@atlas.usv.ro

NAȚIONAL, NAȚIONALISM ȘI ANTISEMITISM ÎN DISCURSUL POLITIC AL LUI ION ZELEA CODREANU

Majoritatea personalităților istoriei au ajuns să își câștige notorietatea prin activitatea lor politică, prin luptele electorale la care au participat și pe care le-au câștigat sau prin oratoria de care au dat dovadă. În puține cazuri celebritatea unei personalități politice a fost câștigată datorită altor politicieni. În aceste cazuri cei care au beneficiat de notorietate au fost fiii marilor personalități. Invers, în foarte rare cazuri, politicieni care au marcat viața unei formațiuni politice au stat în umbra fiilor săi. O astfel de ipostază poate fi întâlnită în cazul extremei drepte românești. Dintre liderii care au potențat dreapta românească, A.C. Cuza și mai ales Corneliu Zelea Codreanu au beneficiat de un renume care a depășit granițele țării. Acesta din urmă a pus în umbră majoritatea liderilor care l-au precedat în spectrul dreptei sau l-au urmat în mesianica Mișcare Legionară. Cu toate acestea, niciun lider politic din anii interbelici nu a fost atât de marcat de figura tatălui său precum a fost Corneliu Zelea Codreanu. Deși fiecare membru al familiei sale a avut un rol în activitatea sa politică, tatăl său l-a flancat de la început și până la funeraliile Căpitanului. Niciun alt lider nu a fost atât de puternic influențat de personalitatea tatălui său. El s-a dovedit a fi un tată care a transmis copiilor săi mai degrabă sentimente decât idei, privându-i de o educație civică minimă. A preferat gesturile și figurile simbolice în locul gândirii critice și o educație cazonă în locul uneia civice. Considerat un om cu o purtare grosolană și chiar dependent de alcool, Ion Zelea Codreanu nu era prezentabil în mediul politic românesc sau în cel cosmopolit bucureștean. În schimb, era apreciat în lumea rurală unde trecea ca un bun orator. Acest fel de a fi al lui Ion Zelea Codreanu l-a influențat într-un mod decisiv și pe fiul său.

Imaginea celor doi a fost păstrată în conștiința posterității în maniere diferite. În vreme ce Corneliu Zelea Codreanu a beneficiat de mai multe monografii, Ion Zelea Codreanu nu a atras atenția istoricilor. Despre Ion Zelea Codreanu s-a scris doar fragmentar în contextul începuturilor extremei drepte românești și doar în relație cu aceasta. Nici măcar liderii Mișcării Legionare

de mai târziu nu i-au făcut un portret detaliat, amintindu-l sporadic. Dacă imaginea lui Ion Zelea Codreanu lipsește sau este estompată în publicistica lui Corneliu, în amintirile familiei aceasta este mai pregnantă. C.Z. Codreanu îl amintea în contextul acțiunilor sale fără să îi creioneze un portret, mulțumindu-se cu o singură mențiune, atunci când vorbea de originea familiei: „tatăl meu, profesor de liceu, a fost o viață întreagă luptător naționalist” (C. Zelea-Codreanu, 1999, p. 13). În general, imaginea lui Codreanu-tatăl apare în copilăria fiilor săi și în zorii activismului politic, fiind estompată pe timpul activității politice a lui Corneliu, revenind însă frecvent în atenția opiniei publice după moartea lui Corneliu (I. Zelea Codreanu, 1996, pp. 398–416). De aceea nici istoriografia românească nu s-a aplecat asupra portretului lui Ion Zelea Codreanu. Discursul său politic și ideile care l-au frământat și pe care le-a propagat în societatea românească nu au atras atenția istoricilor. Studiul nostru își propune să arunce o minimă lumină asupra acestor aspecte și a modului în care tatăl l-a influențat pe fiu, pregătindu-l pentru o luptă politică în afara logicii democratice. Așadar, cine a fost acest ilustru necunoscut, care și-a câștigat faima datorită fiului, dar căruia i-a marcat viața și i-a modelat personalitatea atât de mult? Studiul de față se concentrează pe o analiză de conținut a ideilor pe care le-a promovat Ion Zelea Codreanu.

Ion Zelinski s-a născut la Igești, în nordul Bucovinei, în apropierea frontierei cu Galiția, la 10 august 1878. Provenea dintr-un tată cu obârșie slavă, cel mai probabil ruteană, și mamă de origini poloneze. Tocmai această origine avea să devină subiectul unor dezbateri politice în România anilor ’30. A urmat studiile liceale în sudul Bucovinei, la Suceava, într-o regiune majoritar românească, unde s-a mutat la 1890. Încă de pe băncile liceului s-a remarcat prin atitudini agresive, fapt pentru care a și fost exmatriculat o scurtă vreme (Niculescu, 2017, p. 13). A trecut apoi în România pentru a urma Universitatea din Iași. Deși supus al Austro-Ungariei, cu origini etnice controversate, Ion Zelinski a preferat să studieze în mediul universitar românesc al Iașilor. Tot aici și-a românizat numele din Zelinski în Zelea Codreanu, adeziunea sa la românism devenind un „act cultural” (Schmitt, 2017, p. 37) și patriotic. Schimbarea numelui a lăsat loc multor confuzii și controverse. Un exeget al problemei, Armin Heinen, consideră că era „posedat de un misticism ortodox exagerat și fanatic”, atribuind realității acțiuni ale unor „forțe nepământene”. Era totodată neîncrezător în forțele sale ceea ce l-a dus la interpretări rigide ale politicianismului dominat de idei fixe. De aceea, atunci când nu reușea să își convingă auditoriul devenea violent și agresiv în limbaj, fapt remarcat încă din tinerețe. Numele celor șapte copii ai săi, alese din panteonul național, sunt o dovadă în plus a modului său de gândire (Heinen, 1999, pp. 122–123).

A fost activ politic încă din anii studenției în calitate de președinte al Comitetului Național Studențesc și de vicepreședinte al Societății „Solidaritatea” (Schmitt, 2017, p. 23). Aceste organizații, cu o evidentă orientare iredentist-naționalistă, au fost nu doar un tărâm al inițierii lui Codreanu-tatăl, ci și unul de formare pentru Codreanu-fiul care i-a pășit pe urmă în anii ’20.

I.Z. Codreanu, susține Oliver Jens Schmitt, „și-a organizat familia după principiile lui politice, a făcut din ea celula de bază a programului său de izbăvire, având succes în această privință” (Schmitt, 2017, p. 38). Nu s-a întors în Bucovina după absolvirea studiilor, ci a ales să se stabilească în România, la Huși. A obținut la 1902 naturalizarea, devenind cetățean român cu ajutorul profesorului A.C. Cuza. Liderul politic și profesorul Cuza a devenit un apropiat al familiei lui Codreanu (Niculescu, 2017, pp. 17–18). A optat pentru un post de profesor de germană la Liceul „Anastasie Panu”. Micul oraș moldav era așezat în apropierea fruntariilor Basarabiei, parte, la acea vreme, a Imperiului Rus. Fiind un pedagog sever, I.Z. Codreanu a rămas în amintirea localnicilor cu porecla de „Moș Zagreb”, având „o trăsneală cu totul deosebită și superioară contemporanilor săi” (Niculescu, 2017, p. 19).

A participat la Primul Război Mondial ca ofițer în armata română, luptând împotriva armatei statului în care s-a născut. Nu este un caz izolat la scara Europei Centrale, unde migrația dintr-o regiune putea să modifice și convingerile naționale. Eugen Weber face o analiză a obârșiei familiei lui Codreanu, de la frontiera de nord a Bucovinei, afirmând că „rezonanța străină a numelui său [Zelinski, n.n.] evocă fenomenul frecvent întâlnit la conducătorii naționaliști apăruți în regiunile de frontieră, ca Hitler și Degrelle, sau din grupurile asimilate, ca Szálasi sau Gömbös” (Weber, 1995, p. 398). În acest mediu, în continuă schimbare, s-au format convingerile naționaliste ale lui Ion Zelea Codreanu. Unirea Bucovinei cu România la 1918 nu i-a atenuat excesele ideologice, ci i le-a exacerbat. Complexele de inferioritate sau de superioritate au fost încurajate de noile realități. Originile bucovinene ale familiei Codreanu nu erau necunoscute contemporanilor vremii. Când s-a întors în Bucovina, profesorul hușean trecea drept un naționalist înfocat, decorat pe front, bucurându-se de o relativă notorietate. Un fruntaș sucevean, Dimitrie Marmeliuc, nota, la 1918, despre Ion Zelea Codreanu:

> Unul din cei mai intransigenţi idealişti ai neamului nostru, neînduplecat în nici o întorsătură a vremii și luptând fără răgaz și fără șovăire pentru drepturile clasei ţărăneşti, din rândurile căreia s-a ridicat și al cărui port curat, ca sufletul ţărănimii, îl poartă, a sosit ieri la Cernăuţi, pentru a se bucura de fericirea ţărişoarei sale la a cărei realizare a contribuit o viaţă întreagă. Mânat de zborul sufletului său românesc, a părăsit la 1898, oraşul Suceava, al cărui elev a fost și de atunci nu a mai călcat pe pământul Bucovinei, până în clipa când glasul puternic al gliei bucovinene și-a chemat fiii din toate părţile, ca să ia parte la sărbătoarea izbăvirii sale. Ion Zelea Codreanu a venit ca biruitor, are mângâierea duioasă a luptătorului dârz, care își vede împlinită ideea pentru care a purtat un steag ce nu l-a plecat nimănui şi niciodată. Maiorul român, viteazul decorat de atâtea ori în asprimea glorioasă a frontului, ţăranul, fiu al acestor plaiuri, vine astăzi la noi (Sandache, 2005, pp. 37–38).

Reintrarea în viața politică s-a făcut firesc, iar alunecarea spre dreapta radicală nu poate surprinde.

> Elanul de pe câmpul de luptă a fost transformat în activism la domiciliu. *Fasci* și *Sturmtruppen* vedeau un dușman în lumea postbelică, pe care, ca trupe de asalt patriotice, trebuiau să o distrugă. Mai mult decât atât, liderii acestor formațiuni au fost în mare parte ofițeri din prima linie (Mosse, 2014, p. 89).

Astfel, Codreanu era asemănat cu Ernst Röhm, liderul SA (Mosse, 2014, p. 89). Nu la fel îl vedea Nicolae Iorga, după ce „pitorescul Zelea Codreanu, în costumul bucovinean cu care înlocuise levita de teolog și cilindrul supt care l-am cunoscut" părăsise Partidul Naționalist Democrat (Iorga, 1984, p. 351). Costumul popular pe care l-a îmbrăcat apare în discursul lui Codreanu în repetate rânduri. El amintea că îl purta cu mândrie încă de pe băncile școlii sucevene și i-a îndemnat în multe ocazii pe colegii săi să îl poarte (Schmitt, 2017, p. 25). Acesta era mai mult decât un costum tradițional, era un semn distinctiv transformat în simbol național pe care elevii evrei sau de alte naționalități nu îl purtau. Reper fundamental al identității naționale la români, costumul purtat de Codreanu combina nu doar elemente tradiționale frumos împletite, ci se transpunea în ideologia sa. Mult mai agresiv se va fi exprimat publicistul Petre Pandrea care în anii detenției îi va creiona un portret sarcastic. Vorbind de religiozitatea lui Codreanu, Pandrea o eticheta drept „o caricatură și o nevroză alcoolică" (Pandrea, 2001, p. 543).

Pentru analiza crezului politic al lui Codreanu trebuie să avem în vedere discursurile sale de la tribuna parlamentară, scrierile sale timpurii sau cele din presa interbelică. Fără să fie un intelectual rasat, Codreanu trecea drept un om educat. Scrierile erau o preocupare intelectuală constantă pentru cei proveniți dintr-un astfel de mediu cosmopolit. Ion Zelea Codreanu este autor al unor lucrări variate atât ca formă, cât și în conținut: *Spre altă școală* (1909), *Răvașul unui țăran* (1911), *Pentru neam: cu arma cuvântului* (1918), *Pentru ordine, muncă și dreptate* (1920), *În umbra mormântului lui Ștefan cel Mare* (1927). În același timp a avut o lungă carieră de gazetar, debutând la 1911 în „Neamul românesc". A mai semnat articole la „Gazeta poporului", „Apărarea națională", „Lancea", „Spada", „Pământ strămoșesc". O simplă lectură a acestor texte ne arată că naționalismul radical românesc s-a dezvoltat cu mult înainte de apariția Mișcării Legionare.

Activistul politic

Cariera sa politică a început în cadrul Partidului Naționalist Democrat, la 1911. A candidat pe listele Partidului Naționalist Democrat în județul Suceava-Regat, unde a condus propaganda partidului. După un eșec electoral la 1911, a reușit să obțină primul mandat la 1919, ajungând, alături de alți trei colegi, deputat în județul Suceava-Regat. Noua lege administrativă va modifica denumirea județelor, județul Suceava-Regat cu reședința la Fălticeni devenind județul Baia, pentru ca numele Suceava să fie împrumutat județului

cu reședința în orașul Suceava care primea în administrare localități atât din Bucovina, cât și din Vechiul Regat. I.Z. Codreanu s-a orientat spre Bucovina natală după Unire, devenind principalul propagandist al ideilor naționaliste în regiune (*Intelectualii și Mișcarea Legionară*, 2000, p. 82). Codreanu a susținut de la începuturile carierei o coregrafie din care nu lipseau elementele naționaliste. El propunea în anul 1910 crearea unui ecuson pentru membrii partidului și un steag al Sf. Gheorghe care să îi însoțească în campaniile electorale (Oprițescu, 2000, p. 35). A fost un orator remarcabil, talent pe care și l-a exersat după 1907, mai ales în mediul rural. Vorbea pe înțelesul țăranilor, oferind în discursul său comparații simple, intuitive. A ajuns astfel repede în colimatorul autorităților care îl etichetau ca agitator periculos și anarhist. Odată ce a fost primit în partidul lui Iorga și Cuza, și-a găsit legitimitatea politică dorită. Nu a fost un carierist, nu a făcut avere, dar a rămas fidel idealurilor sale naționale. De la Iorga a împrumutat nu doar stilul, ci și o serie de metode și practici de transmitere a mesajului politic. Tot de la Iorga a împrumutat ideea răspândirii culturii naționale în sânul maselor. Considerând că propagarea valorilor culturii naționale în mijlocul poporului era necesară pentru atragerea spre ideile naționaliste, Ion Zelea Codreanu le-a transmis și fiilor săi acest deziderat. Acest gen de mesaje au fost preluate ulterior și de Corneliu și difuzate activiștilor Mișcării Legionare (Veiga, 1993, p. 166). De la A.C. Cuza a preluat vehementul discurs anti-iudaic. De la început și-a manifestat antisemitismul, fiind ostil ideii de emancipare a evreilor în lumea românească. Nepregătit pentru concesii, Ion Zelea Codreanu a fost unul din puținii deputați care, la l919, au votat împotriva moțiunii privind încetățenirea evreilor (Heinen, 1999, p. 99). Astfel, prin poziționarea între Iorga și Cuza, Ion Zelea Codreanu nu era perceput ca un „rătăcit la periferia României", ci un veritabil luptător pentru cauza națională (Schmitt, 2017, p. 34). Acest capital de imagine va fi fost folosit și în anii în care s-a radicalizat.

La începutul anului 1922, s-a numărat printre membrii fondatori ai Uniunii Național-Creștine, semnând articole în „Apărarea națională". În 1923, a devenit membru fondator al Ligii Apărării Național-Creștine, ocupând un loc în comitetul central al formațiunii cuziste. Liga a fost una din cele mai stridente forțe politice din acest punct de vedere. Antisemitismul, mesajul politic exclusivist, coregrafia specifică și violența au făcut autoritățile să supravegheze vigilent aceste acțiuni. Între candidații din Bucovina, la 1926 s-a numărat și Ion Zelea Codreanu pe listele județelor Câmpulung și Rădăuți, devenind deputat în ultimul colegiu electoral (mai obținuse mandatul și în județul Tutova, dar legislația electorală a vremii permitea candidaturile multiple sau renunțarea la scaunul parlamentar în favoarea unui alt candidat care nu obținuse numărul necesar de voturi) (Mihai, 2009, pp. 130–131). Deși nu a beneficiat întotdeauna de un auditoriu important (fapt de care Codreanu se plângea la o adunare din localitatea Bosanci din județul Suceava), tiradele antisemite i-au mărit notorietatea și l-au propulsat din nou în legislativul țării (Schmitt, 2017, p. 104). În anul 1927, a rupt legătura cu A.C. Cuza, devenind membru

a L.A.N.C.-Statutară care se declara adevărata continuatoare a Ligii. *Statutarii* considerau că lupta împotriva întregii comunități evreiești din România nu putea da rezultate și militau doar prin anularea cetățeniei celor veniți după 1914 (S.A.N.I.C. Fond Ministerul de Interne, Direcția Generală de Poliție, 8/1931, f. 72). La o adunare politică susținută la Casa Polonă din Suceava, Codreanu, care l-a atras și pe sociologul și universitarul Traian Brăileanu de partea *statutarilor*, declara emfatic că evreii nu aveau ce căuta pe acest „pământ sfânt", deoarece nu-și vărsaseră sângele pentru el (Schmitt, 2017, p. 106). Departe de a fi adevărat, se întrevedea la Codreanu-tatăl discursul istoricist prin care originile națiunii erau ancestrale, legate de începuturile istoriei naționale. Cei care veniseră ulterior nu aveau drepturi în România. Interesantă este și observația lui Adrian Gabriel Lepădatu că structura facțiunii statutare a L.A.N.C. era formată din grupul care îl va susține ulterior pe tânărul Corneliu Codreanu (Lepădatu, 2005, p. 83). Succesul electoral al lui Codreanu-tatăl se datora și stilului său oratoric, dar și capacității de a ține discursuri lungi, spre diferență de Codreanu-fiul, care nu avea acest talent. Se remarcase de la începutul carierei nu numai prin retorică, dar și prin capacitatea organizatorică. Ședințele coordonate de el erau la fel de lungi ca și alocuțiunile sale, justificate de el prin faptul că „va fi greu să-i ascultăm pe toți din toate văgăunile" (Oprițescu, 2000, p. 31). În anii '20, era cunoscut pentru discursul original în care combina „apocaliptic, religia, politica, mântuirea, monarhia, antisemitismul, românismul, anticomunismul, revoluția creștină" (Niculescu, 2017, p.134).

A devenit apoi membru al Legiunii Arhanghelul Mihail, formațiune creată de fiul său, Corneliu. Un moment extrem de important în istoria Legiunii s-a consumat la 21 decembrie 1929, când a fost înființat Senatul Legiunii. Format dintr-un „grup dintre cei mai distinși luptători ai românismului de astăzi", printre cei care au intrat în această structură se număra și Ion Zelea Codreanu. Cu membri cu vârste peste 50 de ani, Senatul Legiunii avea un rol consultativ și dădea o credibilitate grupării codreniste. A condus propaganda Legiunii și, din 1930, a Gărzii de Fier în județele Bucovinei. Formarea unui nucleu important de aderenți la gruparea codrenistă se explică și prin notorietatea de care se bucura Ion Zelea Codreanu în sudul Bucovinei, încă de când era membru al Partidului Naționalist Democrat. Aici legionarii au reușit să creeze „o feudă proprie" care a fost constant fidelă familiei Codreanu (Veiga, 1993, p. 108).

Caracteristic acestor manifestări era faptul că legionarii au depășit propaganda obișnuită, alternând ideile politice cu practicile religioase, cântece specifice, acte de caritate, mergând până la împrumuturi din reclame comerciale (Ioanid, 1994, p. 94). Adunările aveau ceva din stereotipia cuzistă, cu discursuri violente, scenografii stridente, cântece, împrăștierea de manifeste, steaguri, jurăminte (S.A.N.I.C. Fond Ministerul de Interne, Direcția Generală de Poliție, 8/1932, f. 33–34). Combinarea unor elemente religioase avea menirea de a atrage atenția și de a impresiona asistența. În fapt, legionarismul românesc se poate înscrie pe linia fascismelor clericale, iar rolul Bisericii în societate nu era contestat nici de apărătorii valorilor democratice. Pentru Codreanu,

ortodoxia era o trăsătură definitorie a neamului, iar prezența preoților în rândul Legiunii era pe deplin justificată (Bănică, 2007, p. 143). Dar legionarii au avut o naturalețe specifică în orchestrarea acestor acțiuni care veneau mai degrabă din convingere, decât din calcul pragmatic. Iar acest gen de propagandă i se potrivea excelent lui Ion Zelea Codreanu a cărui randament a dat rezultate. Discursul său, devenit standard, *Legea jertfei în concepția creștină*, a avut un mare impact public. Ideea mântuirii a devenit tot mai frecventă în limbajul său profetic. Cu astfel de mesaje a reușit să obțină al treilea mandat de deputat la 1932. În general, istoriografia nu a scos în evidență faptul că succesele ultranaționaliștilor se datorau nu doar propagandei acestora sau a discursurilor lor. Nu în puține cazuri, guvernele au închis ochii în fața exceselor naționaliste, iar în alte rânduri au colaborat tacit cu aceștia din varii motive. Victoria sa din 1932, din județul Tutova, unde a candiat pe o listă specială, se datorează și colaborării cu prefectul județului moldav, un alt naționalist înfocat (Ornea, 1995, p. 296). Pentru bătrânul Codreanu, legionarismul devenise o religie politică. Din analiza textelor târzii, scrise de acesta, se poate observa că își crease aproape un cult pentru fiul său cel mare, Corneliu, mult mai des invocat în discursul său, decât o făcea fiul despre tată. Pentru Ion Zelea Codreanu, Legiunea atinsese „înălțimile morale de religie politică inspirată de Dumnezeul Căpitanului". El nu putea concepe ca această „religie politică" și succesiunea în Legiune să fie contestată de urmașii fiului său, așa cum nici regele Italiei nu putea să „numească prin Decret pe Papa de la Roma" (I. Zelea Codreanu, 1941, pp. 17–18). Combinând elementele creștine cu cele de folclor, Codreanu atribuia fiului său forțe supranaturale, de drept divin, care îl transformau în mântuitorul neamului. Iar Mișcarea Legionară devenea acea forță capabilă de mântuire.

Din acei ani, Ion Zelea Codreanu a început să facă apologia fascismului, susținând apropierea României de Italia lui Mussolini și Germania lui Hitler. Nu o făcea din rațiuni de politică externă, ci din propria sa logică. El considera că regimurile politice din aceste țări erau singurul model care trebuia urmat. Într-una din ședințele Camerei din 1932, declara că „sistemul de guvernare politică a popoarelor care s-a născut la 1789 este pe punctul de a muri. A murit în Italia sistemul acesta din care faceți parte și s-a născut altul nou. A murit în Rusia, a venit un alt sistem. Este pe punctul de a muri sistemul cel vechi în Germania și va muri" (Monitorul Oficial, Dezbaterile Adunării Deputaților, ședința din 28 noiembrie 1932, p. 53). Asocierea cu Rusia nu se făcea din considerente ideologice și nici din rațiuni de politică externă, ci din credința că democrația nu mai era viabilă pentru epoca respectivă.

> Mergeți alăturea de dânșii [Italia și Germania n.n.], înrolați-vă sub steagul cel nou și cântați împreună cu ei, vestind tuturor ceasul cel mare, ceasul cel sfânt, care vine și pe care nimeni nu-l mai poate opri" era îndemnul adresat electoratului. Un an mai târziu se adresa auditoriului cu cuvintele: „Italia și Germania, două țări creștine, au învins francmasoneria și comunismul. E acuma rândul nostru în Europa, și în mod sigur vom învinge (apud Schmitt, 2017, p. 148).

De data aceasta nu va mai ajunge în Parlament, ilegalizarea Gărzii de Fier și asasinatul de la Sinaia trimițându-l în arest. Avea să revină în rândurile Partidului Totul pentru Țară pe listele căruia va obține un nou mandat parlamentar la 1937. Dar jocul politic al regelui Carol al II-lea și lovitura dată la 1938 leadership-ului legionar l-au privat de acest mandat. Avea să cunoască din nou închisoarea în anii regimului autoritar carlist datorită represiunii împotriva Mișcării Legionare în care fiul său, Corneliu, avea să își piardă viața. În 1940, a revenit în viața politică, regele Carol al II-lea încercând să îl curteze în politica sa de reconciliere cu Legiunea (Schmitt, 2017, p. 323). Nu și-a ascuns niciodată poziția față de ideea de monarhie. „Nu suntem monarhiști [...]. Noi suntem singurii monarhiști", declara, în decembrie 1932, în ședința în care se rostise mesajul tronului către legislativ (Heinen, 1999, p. 226). Dar la 1940, fără să renunțe la ideea dinastică, nu se mai putea reconcilia cu suveranul pe care îl considera vinovat de moartea fiului său.

Bătrânul Codreanu nu a acceptat niciodată succesiunea fiului său. S-a considerat pentru restul vieții un legatar al fiului său, intrând în coliziune cu Horia Sima. „Moaștele sfinte ale fiului meu și ale celorlalți martiri legionari", formulă care revine în discursul său, nu puteau fi compromise de Horia Sima care îl jignise profund. Îl va considera pe noul lider un alt vinovat de moartea fiului său, deoarece nu respectase un ordin dat de Codreanu aflat în închisoare în toamna lui 1938. „A fost lovitura trădătorului de a asasina sfințenia tuturor martirilor noștrii – nu numai ai acestora. Ni s-a asasinat nu numai morala Legiunii, ci izvorul moral din care avea să se hrănească Neamul românesc, prin mii de ani!" (I. Zelea Codreanu, 1941, pp. 21–22). Cu toate că Ion Zelea Codreanu și-a mai pierdut un fiul în represiunea din anii 1938-1939, nu îi va aduce elogii decât primului născut. Proiectarea acestui gen de imagine a fiului său nu se întâlnea pentru prima dată în discursul lui Codreanu-tatăl. Nu va mai fi activ politic odată ce Horia Sima a ajuns la guvernare, dar va avea contacte, atât cu generalul Ion Antonescu, cât și cu alți lideri mai vechi ai Legiunii. Avea să își mai piardă un fiu, pe Horia Codreanu, în vara anului 1941, înainte de a închide definitiv ochii la 21 noiembrie 1941 (Țiu, 2007, p. 70).

Oratorul parlamentar

Deputatul Ion Zelea Codreanu s-a remarcat prin discursurile sale originale, de multe ori, departe de problemele parlamentare. Codreanu conștientiza capacitatea sa oratorică și era convins de misiunea sa patriotică. „Se simțea de esență supraumană", îl ironiza Iorga (Iorga, 1984, p. 387), când ținea discursuri. Dar dincolo de un talent nativ, Codreanu era un intelectual mediocru, fără simț critic și fără o cultură vastă. Discursurilor sale le lipsea subtilitatea, dar îi confereau un aer de tribun. De multe ori discursul său se potrivea mai bine în fața unei adunări la o întrunire electorală decât pe băncile legislativului. Nu întâmplător, cei care au rămas fascinați de Zelea Codreanu și l-au amintit și

peste ani ca având darul „neîntrecut de povestitor și de umorist moldovean" (Palaghița, 1993, p. 129). Dar în lumea intelectuală „formidabilul talent de orator" nu a prins. De altfel, nu s-a simțit niciodată în largul său în mediul bucureștean. În Parlament l-a secondat pe A.C. Cuza atât timp cât a fost în preajma sa. Codreanu era conștient de capacitatea sa de a electriza publicul, deși nu făcea distincția între un auditoriu sau altul. Atunci când îl critica pe Horia Sima, „care nu era în stare să rostească patru fraze fără să le citească" (I. Zelea Codreanu, 1941, p. 14), el nu își arăta doar dușmănia față de adversarul său, ci și față de oratorul Sima. Acesta nu fusese niciodată un retor, nu electrizase publicul, dar era suficient de capabil să facă un compromis în numele Legiunii. Ceea ce bătrânul Codreanu nu putea accepta. Trebuie spus că Ion Zelea Codreanu l-a susținut inițial pe Sima, dar disputa pentru succesiunea spirituală a fiului său l-a pus în contradicție cu noul lider. Când acest conflict a ajuns de notorietate, Ion Zelea Codreanu a părăsit scena politică, devenind un adversar ireconciliabil al lui Sima (Heinen, 1999, pp. 408–409).

În mare, parlamentarul Codreanu s-a remarcat prin dezbateri asupra problemelor naționale, asupra chestiunii evreiești și a unor aspecte nesemnificative care priveau detalii asupra bunului mers al treburilor publice. Mai degrabă, din analiza dezbaterilor Adunării Deputaților, constatăm că se înscria rar la cuvânt. Îl găsim în preajma lui A.C. Cuza în anii '20 sau a fiului său în cel de-al treilea mandat. Multe din temele atacate de parlamentarul cuzist Codreanu erau filtrate prin prisma antisemitismului, chiar dacă nu aveau directă legătură cu acesta. În ceea ce îl privește, acesta nu a ieșit în evidență, nu s-a implicat în dezbateri, strălucind de multe ori prin absență. Deși problemele Bucovinei au fost aduse de multe ori în atenția Camerei, deputatul Codreanu nu s-a remarcat, neavând, de cele mai multe ori, nimic de spus (vezi spre exemplu discursul lui Onofrei Lunguleac, Monitorul Oficial, Dezbaterile Adunării Deputaților, ședința din 22 februarie 1927, pp. 1027–1029).

În primul mandat tema predilectă a fost ajutorarea sucevenilor care au avut de suferit de pe urma războiului. Cazul descoperit de el pe valea Bistriței unde trei copii orfani locuiau într-o colibă la rădăcina unui brad a făcut senzație (cf. Ițencu & Olaru, 2015, pp. 75–77). În ședința Camerei din 2 martie 1920 și-a susținut originea română după ce fusese atacat pe tema numelui Zelinski (Monitorul Oficial, Dezbaterile Adunării Deputaților, ședința din 4 martie 1920, pp. 858–860). El percepea numele său ca un nume predestinat. Atât originile ancestrale, cât și viitorul neamului aveau conotații în acest „codru". Susținându-i pe câmpulungeni în procesul post-rebeliune, el se asocia cu aceștia și prin originea sa: „sunt și eu de obârșie de munte, din regiuni de codru". Dar această origine era valorizată printr-un trecut ancestral „geto-dacic" care era „fruntea Neamului nostru". Fără să aibă vreo consistență, discursul lui Ion Zelea Codreanu vedea în regiunea bucovineană fie locul descălecatului lui Dragoș Vodă, un creator de stat, fie un spațiu care nu „a fost călcat niciodată", punându-i în antiteză pe romanii antici cu austriecii „vicleni" (I. Zelea Codreanu, 1941, pp. 10–11). În primul său mandat a fost un susținător

înfocat al reformei agrare. Împroprietărirea, considera el, era mai mult decât o recompensă morală pentru cei care luptaseră pe front. Reforma agrară avea menirea de a „reda demnitatea uzurpată a muncitorilor agrari". Nu uita să precizeze că această împroprietărire trebuia să primească o garanție prin care beneficiarii să nu își poată înstrăina terenurile agricole „năvălitorilor" (Pop, 2007, p. 126).

A atacat decizia Camerei de a programa o ședință pe 29 iunie 1926, de ziua Sf. Petru și Pavel. A ținut un discurs plin de pilde religioase, dar în care a criticat organizarea unor întreceri sportive duminica dimineața, în timpul slujbelor religioase („Spada", nr. 24 din 6 august 1926, p. 4, v. Bruja, 2012, pp. 122–123). De cele mai multe ori, s-a ocupat cu diferite probleme, altele decât cele din județul în care fusese ales. Însă a fost un apărător statornic al liniei partidului pe listele căruia a ajuns în Parlament. A criticat implicarea guvernului în alegerile din județul Putna, unde un agent electoral L.A.N.C. a fost împiedicat să-și susțină cauza („Spada", nr. 27 din 8 septembrie 1926, pp. 2–3, v. Bruja, 2012, pp. 122–123). A contestat „din punct de vedere moral" mandatul lui N.D. Cocea, un socialist renumit, în legislativul de la 1919. A criticat și suspendarea gazetei cuziste „Lancea", supusă legii stării de asediu. Gazeta cuzistă a județului Putna, „Lancea" a avut probleme cu organele cenzurii care au interzis publicarea multor materiale, chiar de pe prima pagină. A fost suspendată în iulie 1926, dar a reapărut o săptămână mai târziu cu un nou nume „Spada". A acuzat organele jandarmeriei că ar fi deschis focul împotriva fiului său, Corneliu, care se deplasa în scop politic spre Focșani („Spada", nr. 34 din 15 septembrie 1926, pp. 2–3, v. Bruja, 2012, pp. 122–123). Altădată, a ținut o cuvântare în care a luat apărarea proprietarilor creștini din Vișeu (jud. Maramureș) ale căror terenuri comunale au fost date prin împroprietărire unor evrei („Spada", nr. 3 din 12 februarie 1927, p. 3, cf. Bruja, 2012, pp. 122–123). Multe din discursurile sale se lăsau cu vociferări sau scandaluri, după cum consemnează documentele Camerei Deputaților (Bruja, 2012, pp. 122–123).

Nici discursurile antisemite nu au ocolit dezbaterile Camerei. Zelea Codreanu a făcut o interpelare pe problema folosirii termenului de „jidan" în dezbaterile înaltului for. El remarca folosirea acestui termen în literatură și considera că problema trebuia rezolvată mai întâi de către Academia Română. Teoria era susținută de faptul că în dialectul idiș era acceptat termenul, după cum o dovedeau titlurile gazetelor evreiești din Cernăuți. Preocuparea sa pentru terminologia cuvântului apare ca o obsesie. Termenul „jidan" avea de pe atunci „o mare încărcătură semantică peiorativă" (Volovici, 1995, p. 36). Dar pentru generația de naționaliști din prima jumătate a secolului al XX-lea, care se inspirau din literatura veacului anterior, folosirea excesivă a termenului „jidan" în defavoarea celui de „evreu" demonstra sentimentele antisemite. Evoluția formulelor folosite de români era exemplificată ironic de către Codreanu: „Tată-său a fost ovrei, maică-sa este israelită, el este jidan sadea, iar băieții lui sunt evrei" (Monitorul Oficial, Dezbaterile Adunării Deputaților, ședința din 22 februarie 1927, p. 848). În fapt, Codreanu era convins că

aparține unui popor care îl legitima. Acesta era poporul român, care nu s-ar fi schimbat de-a lungul istoriei. „Evreul, jidanul, israelitul", toți aceștia erau resturi ale unor continue metamorfoze de care românii n-au suferit. Din analiza cuvintelor sale vedem că făcea o legătură directă între românii din secolul al XX-lea cu cei care au provenit din simbioza daco-romană. În ședința din 13 februarie 1927, Ion Zelea Codreanu a luat apărarea studenților creștini din Cernăuți, acuzându-l pe Iosef Sonderling că era implicat într-un atentat la viața studentului Tudor Popescu și maltratarea profesorului E. Diaconescu (Monitorul Oficial, Dezbaterile Adunării Deputaților, ședința din 13 februarie 1927, p. 857). Profesorul de istorie E. Diaconescu s-a aflat în mijlocul unuia din cele mai grave scandaluri cu caracter antisemit din acei ani (Benjamin, 1997, pp. 187–200). Și de această dată rădăcinile intelectuale ale lui Codreanu erau evidente. Goga proclamase că „un atentat politic este un caz de conștiință". Astfel, pentru deputatul Codreanu apărarea asasinului devenea un act patriotic și un avertisment pentru neromâni (Volovici, 1995, p. 62).

Ca deputat al Gărzii de Fier s-a remarcat mai ales prin teme istoriciste decât prin discursuri demne de un membru al forului legislativ. În ședința festivă de 1 decembrie 1932, a susținut originea dacică a poporului român ca justificare pentru stăpânirea Transilvaniei în exprimări ditirambice:

> dar dincolo de această Sarmisegetuza, nu numai istoria, ci și protoistoria și nu numai protoistoria, ci și preistoria arată că suntem răsăriți din țărâna pământului acestuia. Preistoria, în ipoteza cea mai admisă de știință, ne arată că platoul ardelenesc și teritoriul din jurul Carpaților a fost leagănul și originea nu numai a națiunii românești de astăzi, geto-dacice de ieri, ci a fost leagănul de origine al traco-ilirilor și al pelasgilor. Aici a fost începutul însăși al rasei noastre arice (Sbârnă, 2007, pp. 161–163).

Spațiul dacic a devenit la Codreanu patria primei civilizații europene. Chiar dacă nu exprima clar superioritatea culturii dacice antice, folosea acest discurs pentru a pune România la locul ei în Europa între națiunile fruntașe cu vechime foarte mare. Aflat în căutarea autenticității culturii și civilizației românești, Codreanu „inventa națiunea" și specificul autohton. Creație a elitelor moderne, „națiunea își reneagă originile recente și elitiste, ancorându-se în trecut și în straturile profunde de cultură, păstrătoare ale unui fond peren" (Boia, 1999, pp. 40–41). Tema continuității națiunii în spațiul carpato-danubiano-pontic a devenit o adevărată obsesie pentru mai multe generații de naționaliști români. De multe ori ei confundau realitățile politice cu cele istorice, în încercarea de a căuta identitatea națională. Din dorința de a schița portretul civilizației românești, Codreanu apela la elemente vădit protocroniste. Spațiul geografic, natura ca geneză a trăsăturilor românismului, elemente istorice disparate, originile îndepărtate și legăturile forțate cu prezentul erau menite să descrie creuzetul formării națiunii. Apelul la astfel de metafore era făcut pentru a justifica aspirațiile naționale și „nevoia de recunoaștere universală". Românii nu puteau avea, credea Ion Zelea Codreanu, decât origini

europene. Superioritatea culturii și civilizației europene nu trebuia justificată. Lupta sa era pentru a argumenta apartenența românității la această civilizație. Un specialist al problematicii conchidea că eforturile generației din care Codreanu făcea parte urmăreau „consolidarea teoriilor caracterului național și superiorității culturale, cu consecințe semnificative la toate nivelurile gândirii politice și ale politicilor culturale în perioada interbelică" (Turda & Quine, 2019, p. 62). Dar Ion Zelea Codreanu a depășit gândirea etnonaționalismului românesc. Odată ce își dovedise sieși superioritatea culturii românești, el avea să declame că această superioritate se datora inspirației legionare. „Sub cerul credinței legionare, se scrie frumos, inspirat românește. În afară de Legiune nu mai există vână de inspirație" (apud Ornea, 1995, p. 434). În mod paradoxal, originalitatea culturii române e definită în mod exclusivist. În afara Mișcării Legionare nu exista autenticitate. Românismul se transformase în deceniul patru al secolului trecut în legionarism. Iar acest binom era completat de ortodoxie. Formula identitară care a creat românismul se reducea la ortodoxie, la întâlnirea dintre stat și biserică, interferându-se în ideologia pe care legionarii lui Codreanu și-au creat-o în căutarea autenticității. Nimic în afara Legiunii nu mai putea fi autentic. O minte captivă care a stat la baza unui întreg sistem de gândire, preluat apoi prin fiul său de activiștii Legiunii.

Tematica discursului

Antisemitismul s-a regăsit între temele aduse în discuție de Ion Zelea Codreanu, atât în Parlament, cât și în campaniile electorale sau în paginile gazetelor la care a semnat. În opinia sa, evreii reprezentau pericolul cel mai mare pentru românism. De aceea, a contestat articolele din Constituție care acordau cetățenie română evreilor. Justificarea era dată de argumente larg uzitate în epocă. Varietatea subiectului e aceeași ca și la alți contemporani, atât la cei din mesajele cărora s-a format, cât și la cei pe care i-a inspirat. Problema economică nu putea lipsi. Ion Zelea Codreanu a ținut în discursul său să atragă atenția asupra situației economice a țării ai cărei parametri deficitari s-ar datora evreilor. În același timp, un stereotip persistent care îi transforma pe evrei în ochii românilor, general de altfel în statele Europei Centrale, era acela că aceștia nu ar practica activități agrare sau munci fizice, preferând comerțul și micile afaceri liberale. Aceasta i-ar deosebi pe evrei de români, neconferindu-le dreptul de apartenență la comunitatea națională. De asemenea, el a făcut asocierea dintre evreii din conducerea Uniunii Sovietice și pericolul unei revoluții bolșevice pe care evreii ar intenționa să o provoace și în România. Aceste idei vor fi înglobate în ideologia Ligii Apărării Național-Creștine, iar după 1927 vor fi canalizate de Mișcarea Legionară (Bruja, 2012, pp. 52–53). Mai mult decât atât, apropierea evreilor de partidele democratice a devenit un nou motiv al criticii. Democrația era percepută ca o „idee jidovească" a cărei menire era să-i apere pe evrei (Oișteanu, 2004, pp. 62–63).

Într-o perioadă de criză și de profunde căutări, cum a fost lumea românească în care s-a plămădit Codreanu, evreii erau percepuți ca elemente străine care trebuiau eliminate din trupul națiunii. Modul cum înțelegea problema evreiască l-a făcut să se transforme într-un adversar înverșunat care nutrea nu doar o animozitate politică, ci o ură viscerală față de evrei. Discursul său nu lasă loc de negociere, ci este impus, urmărind un scop precis, și anume de a-și convinge auditoriul că dreptatea sa este infailibilă. Apartenența sa la neam era legitimarea autorității politice, fapt relevat în alocuțiunile politice. Adevărurile pe care le exprima erau axiomatice, nu trebuiau explicitate, ci doar transmise „din generație în generație" (Turda & Quine, 2019, p. 86). Iar de aici rezulta o serie de consecințe. În majoritatea lor, antisemiții considerau că evreii erau incapabili să devină buni români, deoarece refuzau să se integreze în societatea națională. Erau acuzați pentru tarele întregii societății și blamați continuu de o propagandă tot mai virulentă. Discriminarea a atins noi cote, ajungându-se la concluzia că doar prin îndepărtarea lor România ar putea supraviețui. Evreii au devenit victimele acestor idei preconcepute, a întregii stereotipii care a însoțit regimurile politice de dreapta din Europa vremii. Propaganda a dezvoltat tematica antisemită, dar a redus imaginea evreului la câteva trăsături schematice. Vechea tematică a antisemitismului creștin a fost completată de „trăsăturile vampirului, ale revoluționarului bolșevic, a bancherului de pe Wall Street" (Guyot & Restellini, 2002, p. 166). Toți acești „diavoli" aveau menirea de a-i subjuga pe creștini pentru a le fura munca. Personificare a răului, evreul a primit toate atributele negative: viclean, respingător, impur. El nu avea o patrie, nu putea fi un bun român, deci trebuia îndepărtat; evreul nu era creștin, deci trebuia exclus din societatea creștină. Nimeni nu se gândea că această purjare trebuia să fie violentă (Mazower, 2018, p. 52), dar actele de violență la adresa evreilor s-au înmulțit treptat odată ce L.A.N.C. și Mișcarea Legionară au prins curaj.

Tendința de a suprapune etnia cu națiunea și statul era frecvent întâlnită la Codreanu. Limba, onomastica și religia erau repere fundamentale în identificarea identității naționale. Acest mod de a concepe identitatea a dus la nașterea, încă de la jumătatea secolului al XIX-lea, a problemei minorităților. Interpretarea dată conceptului de neam, fără să egaleze modelul rasist al nazismului, a jucat un rol de frunte în definirea națiunii și în eliminarea grupurilor etnice din sânul acesteia. Ortodoxia conferea în schimb o originalitate de care doar românii se bucurau. Popor latin, cu tradiții slavo-bizantine, românii erau unici. Miturile și simbolurile naționale urmăreau să însuflețească patriotismul românilor. Acestea și-au pus amprenta pe logosul lui Codreanu care, folosit în paginile gazetelor, la tribuna parlamentară sau în campaniile electorale, a devenit o „liturghie politică" definită ca fundamentală pentru naționalismul modern (Turda & Quine, 2019, p. 66).

Intelectualul mediocru transpare din temele abordate. „Naționalismul ia noțiunea capitală de popor (neam, *das Volk*) într-o accepțiune nonliterară, ce devine, cu timpul, de-a dreptul antiliterară. Poporul se rezumă la etnie, ceea

ce înseamnă, imediat, eliminarea din corpul său a minorităților naționale" (Cornea, 2003, p. 149). Binomul *Volk-Nation* – neam-națiune a avut aceeași origine în curentul romantic german. Pentru Ion Zelea Codreanu termenul de neam, suprapus peste cel de popor, vine din cultura germană romantică al lui *Volk* și nu are conotații civice sau juridice, precum francezul *peuple* sau anglo-americanul *people*. Unii lingviști chiar au reușit să determine faptul că preferința pentru termenul „neam" arată o adevărată înclinație spre definiția exclusivistă a națiunii (Neumann, 2010, p. 393). Gândirea sa este explicată de faptul că inversa valorile care defineau identitatea națională. Aparținea atât spațiului cultural german în care se formase în primii ani, cât și culturii române. În ambele cazuri formarea conștiinței colective era mai importantă decât cea a conștiinței individuale (Neumann, 2018, p. 178).

Educația avea o însemnătate specială pentru profesorul Codreanu. Ea nu era menită să aducă valori moral-civice elevilor, să îi pregătească pentru societate. În același timp trebuia să fie națională. Transformând o revistă a școlii din Huși în propriul său volum dedicat sistemului de învățământ, profesorul Codreanu cerea ca școala să fie un spațiu al mântuirii naționale. El definea între adversarii românismului: cosmopolitismul, „pătura diriguitoare" și emigranții care distrug clasa de mijloc românească! (I. Zelea Codreanu, 1909, p. 8). El nu se considera un emigrant, conform accepțiunii epocii. Asta dacă ținem cont nu de obârșia sa, ci de originea românească pe care o apăra vehement. Educația trebuia impregnată de sentimente naționale, trebuia eliberată de politicile seculariste, iar școala transformată într-o „Biserică seculară", catedra profesorului devenind altarul în care se plămădeau viitoarele generații de luptători pentru cauza națională (Schmitt, 2017, p. 25). Acest mesaj avea anumite conotații înainte de 1918, când visul românilor era crearea statului național unitar. El a devenit exclusivist în discursul acelorași lideri după 1918, odată statul realizat. Acum munca trebuia îndreptată în construirea statului etnic prin eliminarea tuturor celor care nu cadrau ca „buni români". În fruntea listei erau evreii, stereotipiile legate de aceștia devenind pregnante. Dar originile acestei gândiri erau anterioare apariției extremei drepte românești. Încă de la 1910, Ion Zelea Codreanu vorbea de pericolul evreiesc, care amenința dezvoltarea națiunii române. O serie de tare ale lumii românești de la începutul veacului trecut, despre care atrăsese atenția faimosul și popularul ministru liberal al Educației, Spirtu Haret, cum erau frecventele epidemii, mortalitatea infantilă sau alcoolismul, erau puse de naționalistul Codreanu tot pe seama evreilor. Acest tip de discurs va fi lesne de regăsit nu doar la Corneliu Zelea Codreanu, ci la întreaga generație formată în deceniile doi-trei ale secolului trecut. Profesorul Codreanu mergea mai departe, avertizând că mediul urban, „cucerit de omida jidovească", trebuia reformat în întregime (Schmitt, 2017, p. 26). Apartenența sa la mișcările politice radicale și antisemite se explică prin faptul că se vedea în fruntea acestor salvatori care militau pentru îndepărtarea elementelor străine din trupul națiunii române. De pe băncile școlii la pupitrul Camerei Deputaților, Codreanu a pozat într-un poli-

tician care dădea naționalismului propria interpretare: termenul „mântuire" reprezenta eradicarea tuturor elementelor neromnești, chiar cu sacrificiul suprem. Profund religios, crezul lui Codreanu însemna „dăruirea față de neamul sacralizat care prezenta însă și o dimensiune transcedentală pe lângă cea pământească" (Schmitt, 2017, p. 27).

Pentru Ion Zelea Codreanu istoria îndeplinea o funcție mesianică, având un rol politic, propagandistic, de emancipare a maselor, a unei societăți care era lipsită de repere. De la miturile naționale la evocarea marilor personalități ale istoriei românilor, reperele propuse de Codreanu reduceau „secole de experiențe la o constelație de metafore seducătoare" (Turda & Quine, 2019, p. 63). În anul 1920, tatăl Căpitanului cerea construirea unei capele la Putna, concomitent cu una la Mănăstirea Dealu, unde să fie înhumate osemintе ale soldaților necunoscuți din Primul Război Mondial; „să fie locuri de neîntrerupt pelerinaj național în cursul veacurilor" (I. Zelea Codreanu, 1920, p. 32). Prin aceste locuri, devenite prin crearea mitului „arhetipuri naționale", Codreanu dădea „o interpretare puternic idiosincrasică a trecutului", explicând teoria continuității poporului român (Turda & Quine, 2019, p. 64). Era o adaptare puerilă a unor noțiuni față de care era fidelizat până la obsesie. El a fost unul din cei ce au inversat rolul istoriei și cel al națiunii. Pentru Codreanu națiunea nu putea să existe în lipsa istoriei naționale. Nu adevărul istoric prezenta importanță, nu conta ceea ce s-a petrecut în trecut. Ideea centrală transmisă de istorie, considera el, era legată de identitatea națională și nu neapărat de adevărul istoric. Tratarea imaginară a istoriei era folosită pentru a explica o anume finalitate, iar abuzul de istorie din discursul său îi trădează concepțiile. Religia politică devine aici credința în valorile perene ale națiunii (Boia, 1999, p. 32).

Invocarea morților, altă temă predilectă în discursul lui Codreanu, se va regăsi și în cel al fiului acestuia. La Putna, Codreanu-tatăl amintea de momentele grele din război, când soldații români au apelat la acest gen de imagini. Intonarea unui cântec de luptă atribuit oștenilor lui Ștefan cel Mare era mai mult decât simbolică: „am biruit noi, dar mai mult au biruit strămoșii prin noi, și înaintea tuturora a biruit Ștefan cel Mare și Sfânt!" (I. Zelea Codreanu, 1920, p. 33). Locul nu era întâmplător ales, Putna devenind un „Ierusalim al neamului românesc". Dar Ion Zelea Codreanu nu s-a limitat doar la invocarea figurii domnitorului moldav. El conjura întregul panteon al neamului, de la Decebal, a cărui jertfă a devenit peste ani un model pentru generații, la soldații căzuți în războiul de independență (Schmitt, 2017, p. 14). Înclinarea spre jertfă era accentuată de ideile legionarismului, iar personalitatea unui Decebal era modelul arhetipal. Astfel, „Decebal învinsul" devine un învingător, așa cum erau, în credința sa, și legionarii căzuți. „Binevestitorul biruinței românești" – cum era definit Eminescu – și-a găsit locul în panteonul legionar, codreniștii preluând de la poetul național bazele lor ideologice (Boia, 1997, p. 258). Invocarea străbunilor – în cazul de față al domnitorului Ștefan cel Mare – urmărea să creeze o coeziune între cei prezenți la adunare și cei care muriseră pentru

neam. Cuvintele „Privește-l pe norodul Tău viu și norodul de umbre al Neamului Tău", cu care își încheia expozeurile, în lacrimile auditoriului, transforma întregul său discurs într-o mistică istorică care avea menirea de a impresiona (I. Zelea Codreanu, 1920, p. 34). Iar Ștefan cel Mare a devenit repede „cel mai creștin apărător al creștinismului", imagologia legionară abundând în invocații la adresa sa (Bruja, 2004, pp. 93–97). Apelul la versurile sau memoria lui Mihai Eminescu erau nelipsite din aceste momente pentru a întări ideea unei legături simbolice între trecut și prezent. Adunarea de la Putna, care amintea de o alta din secolul al XIX-lea, la care își adusese contribuția și poetul național, lega momentele simbolice din trecutul românilor. Crezul naționalismului românesc s-a transformat într-un soi de mistică națională preluată apoi în discursul legionar. Iar logica sa era simplă, maniheistă. Termeni ca „adevăr", „minciună", „mântuire", „declin" erau folosiți cu precădere, comparațiile fiind atuul său. Discursul său avea deopotrivă componenta lingvistică generată de sensul abstract al frazei, cât și cea nonlingvistică transpusă în contextul social amintit. Uneori logosul se baza, în același timp, pe argumente ideologice raționale și iraționale folosite în mod intenționat în manieră simbolică. Omul politic Ion Zelea Codreanu s-a folosit de coduri lingvistice, precum dihotomia „adevăr", „minciună", „mântuire", „declin" pentru a crește vizibilitatea acțiunii politice și influența un auditoriu, adeseori nepregătit, transformat, de la 1919, în electorat.

Discursul etnonaționalist al lui Ion Zelea Codreanu și al generației sale nu a făcut subiectul unei cercetări a istoriei intelectuale. Rămas un personaj obscur în istoriografia românească, Ion Zelea Codreanu a apărut într-un spațiu cultural în care diverși reformatori ai unei societăți nematurizate au creat o retorică națională care a radicalizat o întreagă generație după Primul Război Mondial. Aceasta înțelegea că trezirea națională nu ar putea veni decât ca o mântuire pentru împlinirea căreia erau justificate orice acte politice. Revolverul lui Corneliu Zelea Codreanu nu poate fi explicitat fără să înțelegem ce rațiune a stat la baza crimei. Diferențialismul, organicismul și simplificarea noțiunilor cheie din concepțiile lui Corneliu Zelea Codreanu au origini în educația primită de la tatăl său. De multe ori discursul politic se combina sau suprapunea în totalitate pe mistica religioasă. Modul în care Ion Zelea Codreanu l-a venerat pe fiul său dovedește mentalitatea căreia îi era tributar. Dar pentru fiul său, Corneliu, modelul cultural și ideologic a fost chiar tatăl. Fără să fie filtrate printr-o practică a gândirii critice, aceste idei au fost cele care au apăsat pe trăgaci atât la 1924, cât și mai târziu.

ARHIVE ȘI SURSE

Serviciul Arhive Naționale Istorice Centrale, București:
- S.A.N.I.C., Fond Ministerul de Interne, Direcția Generală de Poliție, 8/1931.
- S.A.N.I.C., Fond Ministerul de Interne, Direcția Generală de Poliție, 8/1932.

Monitorul Oficial:
- Dezbaterile Adunării Deputaților, ședința din 4 martie 1920.
- Dezbaterile Adunării Deputaților, ședința din 13 februarie 1927.
- Dezbaterile Adunării Deputaților, ședința din 22 februarie 1927.
- Dezbaterile Adunării Deputaților, ședința din 28 noiembrie 1932.

BIBLIOGRAFIE

Bănică, M. (2007). *Biserica Ortodoxă Română, stat și societate în anii '30*. Editura Polirom.

Benjamin, L. (1997). Paradigma Falik-Totu sau cum s-a transformat un fapt cotidian într-un caz de asasinat politic. In S. Sanie & D. Vitcu (Eds.), *Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae* (Vol. 2, pp. 187–200). Editura Hasefer.

Boia, L. (1997). *Istorie și mit în conștiința românească*. Editura Humanitas.

Boia, L. (1999). *Două secole de mitologie națională*. Editura Humanitas.

Bruja, R. F. (2004). Ștefan cel Mare în imagologia legionară. *Codrul Cosminului: Serie nouă*, *10*(20), 93–97.

Bruja, R. F. (2012). *Extrema dreaptă în Bucovina*. Editura Cetatea de Scaun.

Cornea, A. (2003). *Turnirul khaza: Împotriva relativismului contemporan*. Editura Nemira.

Guyot, A., & Restellini, P. (2002). *Arta nazistă* (C. Jinga, Trans.). Editura Corint.

Heinen, A. (1999), *Legiunea "Arhanghelul Mihail": Mișcare socială și organizație politică: O contribuție la problema fascismului internațional* (C. Eșianu & D. Eșianu, Trans.). Editura Humanitas.

Iațencu, R., & Olaru, M. (Eds.). (2015). *Bucovineni în Parlamentul României întregite: Vol. 1. Sesiunea 1919–1920*. Editura Academiei.

Intelectualii și Mișcarea Legionară: Mari conștiințe românești. (2000). Editura Fundației "Buna Vestire".

Ioanid, R. (1994). *Sabia Arhanghelului Mihail: Ideologia fascistă în România*. Editura Diogene.

Iorga, N. (1984). *Orizonturile mele: O viață de om așa cum a fost* (V. Râpeanu & S. Râpeanu, Eds.). Editura Minerva.

Lepădatu, A. G. (2005). *Mișcarea legionară: Între mit și realitate*. Editura Cartier.

Mazower, M. (2018). *Umbre peste Europa: Democrație și totalitarism în secolul XX* (M. Gafița, Trans.). Editura Litera.

Mihai, F.-R. (2009). Alegerile generale din mai 1926. In F. Müller (Ed.), *Elite parlamentare și dinamică electorală în România, 1919–1937* (pp. 105–144). Editura Universității.

Mosse, G. L. (2014). Către o teorie generală a fascismului. In C. Iordachi (Ed.), *Fascismul european 1918–1945: Ideologie, experimente totalitare și religii politice* (A. Lazăr, A. Moldovan, & A. Polgar, Trans.) (pp. 76–110). Institutul pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale.

Neumann, V. (2010). Neam și popor: Noțiunile etnocentrismului românesc. In V. Neumann & A. Heinen (Eds.), *Istoria României prin concepte: Perspective alternative asupra limbajelor social-politice* (pp. 379–400). Editura Polirom.

Neumann, V. (2018). De ce ne-am modernizat, totuși, mai târziu decât alții? Cum s-a ajuns la 1918 și ce datorii avem încă. In A. Cioroianu (Ed.), *Un centenar și mai*

multe teme pentru acasă: Ce au învățat și ce nu au învățat românii din ultimul secol de istorie (pp. 177–188), Editura Polirom.
Niculescu, T. (2017). *Mistica rugăciunii și a revolverului: Viața lui Corneliu Zelea Codreanu*. Editura Humanitas.
Oișteanu, A. (2004). *Imaginea evreului în cultura română: Studiu de imagologie în context est-central european*. Editura Humanitas.
Oprițescu, M. (2000). *Partidul Naționalist Democrat condus de Nicolae Iorga (1910–1938*). Neva.
Ornea, Z. (1995). *Anii treizeci: Extrema dreaptă românească*. Editura Fundației Culturale Române.
Palaghița, Ș. (1993). Garda de Fier spre reînvierea României. In A. V. Diță, Ș. Palaghiță, & N. Ionescu (Eds.), *Istoria Mișcării Legionare scrisă de un legionar* (pp. 39–336). Editura Roza Vânturilor.
Pandrea, P. (2001). *Garda de Fier: Jurnal de filosofie politică: Memorii: Penitenciare* (N. Marcu-Pandrea, Ed.). Editura Vremea.
Pop, G. T. (2007). *Mișcarea Legionară: Idealul izbăvirii și realitatea dezastrului* (2nd ed.). Editura Kullusys.
Sandache, C. (2005). *Istorie și biografie: Cazul Corneliu Zelea Codreanu*. Editura Mica Valahie.
Sbârnă, G. (2007). *Marea Unire în Parlamentul României*. Editura Cetatea de Scaun.
Schmitt, O. J. (2017). *Corneliu Zelea Codreanu: Ascensiunea și căderea "Căpitanului"* (W. Tauwinkl, Trans.). Editura Humanitas.
Turda, M., & Quine, M. S. (2019). *Istorie și rasism: Ideea de rasă de la Iluminism la Donald Trump* (M.-A. Hazaparu, Trans.). Editura Polirom.
Țiu, I. (2007). *Mișcarea Legionară după Corneliu Codreanu: Vol. II. Regimul Antonescu (ianuarie 1941–august 1944).* Editura Vremea.
Veiga, F. (1993). *Istoria Gărzii de Fier 1919–1941: Mistica ultranaționalismului* (M. Ștefănescu, Trans.). Editura Humanitas.
Volovici, L. (1995). *Ideologia naționalistă și "problema evreiască": Eseu despre formele antisemitismului intelectual în România anilor '30*. Editura Humanitas.
Weber, E. (1995). România. In H. Rogger & E. Weber (Eds.), *Dreapta europeană: Profil istoric* (I. Osiceanu, Trans.) (pp. 385–446). Editura Minerva.
Zelea, C. C. (1996). Amintiri de familie. In Gh. Buzatu, C. Ciucanu, & C. Sandache (Eds.), *Radiografia Dreptei Românești (1927–1941)* (pp. 398–416). Editura FF Press.
Zelea-Codreanu, C. (1999). *Pentru Legionari* (Vol. 1). Editura Scara.
Zelea Codreanu, I. (1909). *Spre altă școală – fapte și păreri*. Librăria Națională.
Zelea Codreanu, I. (1920). *Pentru ordine, muncă și dreptate*. Atelierele Zanet Corlateanu.
Zelea Codreanu, I. (1941). *O mărturie*. Tip. "P. B.".

The National, Nationalism and Antisemitism in Ion Zelea Codreanu's Political Discourse

Summary

Ion Zelea Codreanu (1878–1941) was a publicist, teacher and one of the leaders of radical extreme right in Romania. Born in a mixed family in Bukovina, he graduated from the Faculty of Letters at Iaşi University in 1903. He became a German teacher and headmaster of Anastasie Panu College in the town of Huși. Codreanu served in the Romanian Army in the First World War. In 1911 he joined the Democratic Nationalist Party, led by Nicolae Iorga and A.C. Cuza. After the war he returned to Bukovina, where he became a most notorious propagandist of nationalistic ideas in the south of the region. In 1923 he was a founding member of the National-Christian Defence League, led by A.C. Cuza. In 1930, with his son, Corneliu Zelea Codreanu, he founded a new political organisation known as the Legionnaire Movement. He served as member of the Romanian Parliament for three terms: 1919–1920, 1926–1927 and 1932–1933. Ion Zelea Codreanu's political discourse can be studied on the basis of three types of sources. Firstly, his writings, including *Spre altă şcoală* (To Another School, 1909), *Răvaşul unui ţăran* (The Letters of a Peasant, 1911), *Pentru neam: Cu arma în mână* (For the Nation: With a Weapon in Hand, 1918), *Pentru ordine, muncă şi dreptate* (For Order, Work and Justice, 1920), *În umbra mormântului lui Ştefan cel Mare* (In the Shadow of Stephen the Great's Tomb, 1927) and *O mărturie* (A Testimony, 1941). Secondly, his newspaper articles published in *Neamul românesc*, *Înfrăţirea românească*, *Spada* and *Apărarea naţională.* Thirdly, his parliamentary speeches. The favourite topics of his political discourse were antisemitism, anticommunism, nationalism, mysticism, historicism and ethnic principles. Antisemitism also played an important role in his parliamentary activity.

Keywords: Bukovina; nationalism; antisemitism; ethnic principles; political discourse; Legionnaire Movement; Romanian Parliament

Naţional, naţionalism şi antisemitism în discursul politic al lui Ion Zelea Codreanu

Rezumat

Ion Zelea Codreanu (1878–1941), unul din liderii mișcării politice radicale de la dreapta spectrului vieţii politice din România, s-a născut în Bucovina într-o familie mixtă. La 1898 Ion Zelea Codreanu a trecut în România unde a absolvit Facultatea de Litere a Universității din Iași, la 1903, și a devenit profesor de limba germană și director al Liceului „Anastasie Panu" din Huşi. A participat la Primul Război Mondial în armata română și s-a înscris în Partidul Naţionalist Democrat al lui Nicolae Iorga. S-a orientat spre Bucovina după Unire, devenind principalul propagandist al ideilor

naţionaliste în regiune. În 1923, s-a numărat printre membrii fondatori ai Ligii Apărării Naţional-Creştine sub conducerea lui A.C. Cuza. Din 1930, a trecut în formaţiunea politică fondată de fiul său, Corneliu Zelea Codreanu, având diferite funcţii de conducere. A fost deputat în mai multe rânduri în Parlamentul României. Deputatul Ion Zelea Codreanu s-a remarcat prin discursurile sale originale, de multe ori, departe de problemele parlamentare. Studiul de faţă aduce în analiză principalele idei politice pe care le-a susținut într-o triplă formă. A fost principalul propagandist al Ligii Apărării Național-Creştine în Bucovina, conducând campaniile electorale din anii '20, discursurile sale electrizând o parte a electoratului. A fost autorul unor lucrări, precum *Spre altă școală* (1909), *Răvașul unui țăran* (1911), *Pentru neam: cu arma în mână* (1918), *Pentru ordine, muncă și dreptate* (1920), *În umbra mormântului lui Ştefan cel Mare* (1927), dar şi semnatarul unor articole în gazetele: „Neamul românesc", „Înfrățirea românească", „Spada", „Apărarea naţională". În paginile acestora și-a creionat principalele idei politice pe care le-a susținut întreaga sa viață. O a treia cale de a-și populariza discursul a fost tribuna parlamentară în legislaturile din 1919–1920, 1926–1927, 1932–1933. Antisemitismul, anticomunismul, misticismul, istoricismul sau principiile entice au fost temele majore ale discursului politic al lui Ion Zelea Codreanu.

Cuvinte cheie: Bucovina; naţionalism; antisemitism; principii etnice; discurs politic; Mişcarea Legionară; Parlament

Krzysztof Nowak
Uniwersytet Śląski w Katowicach
https://orcid.org/0000-0001-7574-7481
krzysztof.nowak@us.edu.pl

HOMO BUCOVINENSIS NA TLE POLITYKI NARODOWOŚCIOWEJ W AUSTRIACKIEJ PRZEDLITAWII (REFLEKSJE HISTORYCZNE)

23 listopada 1918 roku znany rumuński historyk, działacz narodowy, polityk, profesor Uniwersytetu Franciszka Józefa I w Czerniowcach, Bukowińczyk z urodzenia Ion Nistor (1876–1962) stwierdził: „Bucovina s-a realipit la România în hotarele cărora nu este loc pentru *homo bucovinensis*, ci numai pentru *civis Romaniae*" [Bukowina powróciła do Rumunii, w której granicach brak miejsca dla *homo bucovinensis*, a jedynie dla *civis Romaniae*] (Anton, 2018, s. 33). W nowym porządku państwowo-prawnym i politycznym na Bukowinie po 1918 roku „bucovinismul" (bukowinizm) miał więc zniknąć. Co skłoniło tego zasłużonego dla rumuńskiego ruchu narodowego naukowca do tak jednoznacznej w tonie i treści wypowiedzi, która już na progu jednoczenia się Bukowiny z Regatem w swoisty sposób je warunkowała, dając jednocześnie jakby do zrozumienia mieszkańcom regionu, że dotychczasowy kierunek rozwoju stosunków kulturalnych i narodowościowych w tej dawnej przedlitawskiej prowincji Austro-Węgier musi ulec radykalnej zmianie? Czym więc była wspomniania przez niego i uznana za szkodliwą dla zjednoczonej państwowości rumuńskiej kategoria *homo bucovinensis,* a więc i szeroko pojęty bukowinizm, także na tle polityki narodowościowej na innych pograniczach austriackiej Przedlitawii? Aby spróbować odpowiedzieć na to pytanie należy cofnąć się do XIX wieku i zachodzących między górnym Prutem a Mołdawą procesów społecznych, które w konsekwencji – jak wynika z obserwacji i obaw Nistora – doprowadziły również do niepożądanych przez niego zjawisk.

Pierwsza kwestia, o której należy pamiętać, krocząc śladami *homo bucovinensis* to fakt, iż uzyskana przez Austrię w 1774 roku, wyodrębniona z tureckiego lenna mołdawskiego Bukowina była przede wszystkim pograniczem, a więc i miejscem, gdzie przez następne stulecie powinno się objawiać szczególne natężenie konfliktów narodowościowych i związanych z nimi nacjonalizmów, ale z drugiej strony także cała złożoność i różnorodność zjawisk

i problemów, które cechowały takie właśnie charakterystyczne pod wieloma względami obszary: szybsze niż w centrum wchłanianie wielu nowych prądów i postaw, wzajemne przenikanie języków i kultur, bilingwinizm, multilingwinizm, zróżnicowany stopień i różne rodzaje tożsamości, sąsiadowanie ze sobą postaw anarodowych, labilnych, nieświadomego narodowego indyferentyzmu, indyferentyzmu programowego, postaw skrajnie narodowo zaangażowanych, szowinistycznych, tolerancyjnych lub ambiwalentnych pod tym względem, czy ponadnarodowych więzi regionalnych. Na obszarach tych, które często były (i są) prawdziwym tyglem języków, narodowości, religii i kultur, częściej też niż w centrum więź językowa nie decydowała o ostatecznym wykrystalizowaniu się określonej świadomości narodowej[1].

Według ustaleń Constantina Ungureanu, w tej nowej austriackiej zdobyczy terytorialnej przebywało w chwili odejścia Turków około 68,7 tys. mieszkańców, w tym, według grup etnicznych, a więc jeszcze nie narodowych: 59,6% Rumunów, 22,8% Rusinów, 8,3% Hucułów, 3,5% Żydów, 3,1% Cyganów 2,0% Rosjan, trochę Ormian i innych grup etnicznych, często podzielonych dodatkowo na odrębne grupy etnograficzne (Ungureanu, 2003, s. 240)[2]. Większość późniejszych mieszkańców Bukowiny wywodziła się jednak z fal osadniczych, przybyłych do prowincji po jej przyłączeniu do Austrii. Oczywiście, tak jak inne części wielonarodowej monarchii habsburskiej, także uzyskaną przez cesarza Józefa II Bukowinę objął oświeceniowy nurt unowocześniania państwowości również poprzez ujednolicanie „mowy" w urzędach i oświacie, co oczywiście wzmacniało pozycję języka niemieckiego jako państwowego i co można nazwać nawet germanizacją większościowych populacji regionu. Z drugiej strony, podobnie jak na innych wielonarodowych pograniczach, lansowane prądy kulturalne musiały uwzględniać lokalne realia, stąd konieczność skutecznego porozumiewania się z poddanymi wymuszała na urzędnikach uwzględnianie innych miejscowych języków podczas ich czynności służbowych (Chlebowczyk, 1983, ss. 102–129; Turczyński, 1999, ss. 16–17). Dotyczyło to zresztą wielu nowych mieszkańców, których zastane po akcji osiedleńczej warunki zmuszały do porozumiewania się i współpracy,

---

[1] Przy tej problematyce warto się odwoływać przede wszystkim do wypracowanego modelu z prac pochodzącego z Zaolzia, a więc klasycznego pogranicza, Józefa Chlebowczyka (1924–1985), jednego z pionierów i teoretyków polskich badań procesów narodotwórczych i pograniczy środkowoeuropejskich. Zob. zwłaszcza: *O prawie do bytu małych i młodych narodów. Kwestia narodowa i procesy narodotwórcze we wschodniej Europie Środkowej w dobie kapitalizmu (od schyłku XVIII do początków XX wieku)*, Warszawa–Kraków 1983. Model ten będzie pomocny przy poniższych refleksjach nad fenomenem Bukowiny.

[2] W austriackich dokumentach urzędowych z przyczyn politycznych unikano określeń „Ukrainiec", „ukraiński" wobec zamieszkujących państwo Habsburgów członków ukraińskiej grupy etnicznej, których określano mianem Rusinów (*Ruthenen*), co odpowiadało także wielu polskim politykom i urzędnikom galicyjskim, uznającym na ogół, że Ukraińcami można nazywać jedynie uświadomionych narodowo Rusinów, poczuwających się do ideowej łączności z rodakami w innych krajach, zwłaszcza w Rosji, której władze czyniły podobnie, używając co najwyżej określenia „Małorusy". W niniejszej pracy używa się podobnych jak w Galicji rozróżnień.

co odbywało się naturalnie i często bezrefleksyjnie, prowadząc do wzajemnego przenikania się co najmniej kilku języków nie tylko w warstwie słownej, ale i gramatycznej. Tym bardziej, że zasiedlane lub dosiedlane przez coraz to nowych przybyszów kolejne obszary rzadko miały przez cały okres 1774–1918 typowo homogenny charakter (jak np. polska wieś Plesza). Przewaga elementu chłopskiego wśród osadników wielu grup etnicznych i wyznań, brak kontaktu z elitami i centrami kulturalnymi, śladowy, o ile nie zupełny brak poczucia świadomości narodowej wśród przybywającego na Bukowinę i dominującego tam elementu romańskiego i słowiańskiego (o podobnej strukturze, kulturze materialnej i poziomie cywilizacyjnym), a także warunki geograficzne, sprzyjały zarówno szybszym procesom akulturacyjnym i asymilacyjnym, jak i tworzeniu się wspólnoty terytorialnej, opartej nie na więzi etnicznej, ale społecznej i klasowej (por. Feleszko, 1999, ss. 49–57; Pollack, 2000, ss. 101–103). Z kolei polsko-ormiańska czy rumuńska wielka własność ziemska była obca polskim i rumuńskojęzycznym mieszkańcom bukowińskiej wsi, a przynależność administracyjna Bukowiny do Galicji dla ludności polskiej nie miała większego politycznego znaczenia, gdyż przybywający zza Czeremoszu urzędnicy musieli w tym okresie reprezentować austriacki porządek prawny, czyli także proniemiecki kierunek w polityce językowej, co należy podkreślić wobec pojawiających się dawniej opinii o rzekomej polonizacji tego regionu przez Polaków (Petraru, 2004, ss. 177–178). Z drugiej strony, stojący obiektywnie na wyższym poziomie cywilizacyjnym w stosunku do innych przybyszów, dodatkowo jako reprezentanci narodu państwowego osadnicy niemieccy, liczący w 1846 roku około 25 tys., czyli 6,7% mieszkańców (Ungureanu, 2003, s. 247) byli grupą ekonomicznie silniejszą i bardziej mobilną, przez co w określonych warunkach stawali się środowiskiem narzucającym również wzorce społeczne i kulturowe. Mogły być one atrakcyjne dla sąsiadów, co również sprzyjało asymilacji, a ich awans społeczno-zawodowy mógł się wiązać z przejściem do uznawanego za wyższy niemieckiego kręgu kulturowego, czego przykładem może być los potomków symbolu rabacji chłopskiej 1846 roku w Galicji Jakuba Szeli (Szubert, 2014, ss. 208–211). Podobnie jak na innych pograniczach, w tym okresie miało to jednak, jak wspomniano wyżej, w większości przypadków charakter naturalny, bezrefleksyjny, spontaniczny, nie zawsze kojarzony z przymusem czy brakiem alternatywy, co mogło dotyczyć także wyższych warstw społecznych[3].

Chociaż autochtoniczne rumuńskie etnikum chłopskie w II połowie XVIII wieku na Bukowinie dominowało, odwoływanie się przez niektórych historyków – w tym także Iona Nistora – do starożytnych czasów geto-dackiej

---

[3] Dobrze tę sytuację charakteryzują wspomnienia z gimnazjum ewangelickiego w Cieszynie na Śląsku Cieszyńskim jednego z późniejszych polskich „budzicieli narodowych" Andrzeja Cinciały (1825–1898): „Było nas pięciu Ślązaków [...] wszyscy synowie chłopscy [...] wszyscy Niemcy, chociaż rodzice nasi ani słówka po niemiecku nie umieli. Tak wyglądaliśmy w roku 1842" (Cinciała, 1931, s. 173).

przeszłości Bukowiny jako elementu mającego świadczyć o ciągłości osadnictwa rumuńskiego w prowincji, uznających Daków za protoplastów narodu rumuńskiego, we współczesnych poważnych środowiskach badawczych nie wytrzymują już krytyki (Nistor, 1942; por. Demel, 1986, ss. 68–72; Boia, 2010, ss. 31–67). W następnych dziesięcioleciach utrzymywała się przewaga ludności rumuńskiej i rusińskiej, każda z nich stanowiła około 1/3 populacji, a więc jedna drugiej wyraźnie nie zdominowała. W odbywanych w Austrii i nie tylko od 1880 roku co dziesięć lat spisach powszechnych, w których nie pytano o narodowość, ale o język potoczny (*Umgangssprache*), lekką przewagę zdobywała ludność etnicznie ukraińska (podawana oczywiście jako rusińska). W 1910 roku było to 38,4% wobec 34,4% ludności rumuńskiej, 21,2% niemieckiej, 4,5% polskiej. W miastach proporcje te były nieco inne. W samych Czerniowcach, czyli stolicy Księstwa Bukowiny wśród ok. 85,5 tys. mieszkańców przeważała wówczas ludność niemieckojęzyczna (48,4%), przed rusińską – 17,8%, polską – 17,4%, rumuńską – 15,7%. Mozaikę etniczną Bukowiny dopełniali Węgrzy, Ormianie, Czesi i inne narodowości monarchii. Z kolei pod względem wyznaniowym dominowali w prowincji prawosławni (68,4%) przed Żydami (12,8%), katolikami (12,3%), grekokatolikami (3,4%), luteranami (2,5%), lipowanami czyli rosyjskimi starowiercami (4%), ormiano-katolikami, kalwinami, wiernymi Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego. W Czerniowcach dominowali Żydzi (32,8%), przed katolikami (26,9%), prawosławnymi (23,7%), grekokatolikami (11,0%), protestantami (4,9%) oraz ormianokatolikami, lipowanami (starowiercami), kalwinami (Ungureanu, 2003, ss. 251–252, 256). Ze względu na ciągłe ruchy migracyjne można jednak powiedzieć, że w odróżnieniu od Czech, Moraw czy Śląska Austriackiego, na Bukowinie (795 tys. mieszkańców w 1910 roku) większość spośród zamieszkujących ją grup etnicznych, zdominowanych przy tym nie przez elity kulturalne i społeczne, ale przez warstwy chłopskie, była jakby gośćmi, ludnością napływową, a więc nieobciążoną świadomością historycznych korzeni w zamieszkiwanej aktualnie przez siebie ziemi, bez odniesień do pojęcia ojczyzny, choć już ze świadomością nowej „ojcowizny". Zapoczątkowany burzliwymi wydarzeniami Wiosny Ludów 1848–1849 proces tworzenia się w Europie Środkowej nowoczesnej świadomości narodowej, zaczął obejmować większość rumuńskich i słowiańskich migrantów w zasadzie dopiero po ich osiedleniu się nad górnym Prutem i Seretem. Można więc powiedzieć, że podobnie jak na innych „nowych" pograniczach, pojęcie narodowego stanu posiadania jednej z tych grup i konieczność jego obrony bądź rewindykacji przez wiele lat na Bukowinie nie istniała. Tym niemniej, po Wiośnie Ludów stało się jasne, że to kwestia narodowościowa zaczęła podminowywać Europę Środkową, a zwłaszcza Cesarstwo Austriackie.

Zapoczątkowany w okresie Wiosny Ludów 1848–1849 awansem kwestii językowej coraz szybszy proces tworzenia się nowoczesnych narodów środkowoeuropejskich różnicujących się już na bazie kryteriów etnicznych, w przypadku pograniczy słowiańsko-niemieckich, np. w Czechach, na Mora-

wach, na Śląsku Pruskim i Austriackim (Śląsk Opawski i Cieszyński), prowadził z czasem do gwałtownych, ciągnących się przez następne dziesięciolecia konfliktów narodowościowych, charakteryzujących się również sporami o wspomniany wyżej tzw. stan narodowego posiadania, którego obszar każda z rywalizujących ze sobą grup zakreślała najczęściej na zasadach historycznych jako własne pierwotne terytorium etniczne, którego należało bronić lub rewindykować, niezależnie od dokonanych już na nim przeobrażeń. Wraz z rozwojem świadomości społecznej i narodowej oraz ruchów narodowych wśród upośledzonych dotąd grup etnicznych pojawiały się też spory o autochtonizm, prawa historyczne, poza region szły wezwania do rodaków o pomoc dla zagrożonych narodowych interesów, pojawił się mit narodowego wroga i oblężonej narodowej „twierdzy". Idące w kierunku nieuzależniania awansu społeczno-zawodowego od konieczności przejścia do niemieckiego kręgu kulturowego żądania równouprawnienia, obejmujące początkowo sferę językową, stopniowo poszerzano (szerzej zob. Chlebowczyk, 1983, ss. 38–56). Wydaje się, że w odróżnieniu od innych pograniczy środkowoeuropejskich, erupcja procesów narodowotwórczych w połowie XIX wieku na Bukowinie z podobną siłą nie wystąpiła, choć w związku z wyodrębnieniem Bukowiny z Galicji jako nowego Kraju Koronnego (1849) i procesem jednoczenia Księstw Mołdawii i Wołoszczyzny (1859–1862) wzrosło zainteresowanie tym regionem ze strony działaczy narodowych w Bukareszcie (Nistor, 1918, ss. 185–201; Demel, 1986, ss. 281–282).

Większe przemiany w tym zakresie spowodował kolejny przełom polityczny w monarchii Franciszka Józefa I, jakim było powstanie w 1867 roku austro-węgierskiego dualizmu państwowego, w wyniku którego omawiany region znalazł się w tzw. Przedlitawii, czyli austriackiej, cesarskiej części monarchii. W grudniu 1867 roku weszła w życie nowa austriacka konstytucja, której artykuł XIX w znacznym stopniu zadecydował o kierunkach dalszego rozwoju kwestii narodowościowej w całej Europie Środkowej. Sformułowania o równouprawnieniu „wszystkich szczepów narodowych" *de facto* likwidowały pojęcie języka i narodu państwowego. Formalnie nie mogło być więc kontynuacji odgórnie sterowanej w państwie polityki narodowościowej z korzyścią dla etnikum niemieckiego. W ten sposób zaczął się też kształtować swoisty austriacki model polityki narodowościowej, którego podstawą były daleko idące reformy, zakładające przyznanie poszczególnym krajom koronnym autonomię terytorialną, a zamieszkującym je „ludom" autonomię kulturalną i długo oczekiwane przez nie równouprawnienie, bez konieczności przechodzenia do niemieckiego kręgu kulturowego. Celem nowego kierunku reform, które nie objęły ziem Korony Węgierskiej, było także powstrzymanie tendencji odśrodkowych w państwie poprzez stworzenie wszystkim mieszkańcom warunków do rozwoju kulturalnego, tworzenia ponadnarodowej więzi ogólnopaństwowej, czyli austriackiego patriotyzmu, czy w końcu wieloetnicznego politycznego narodu austriackiego, więc obranie podobnej drogi, jaką wiele lat wcześniej przeszły różnojęzyczne grupy etniczne w Szwajcarii,

czy też przebyli przybywający za ocean emigranci, tworzący w Stanach Zjednoczonych naród amerykański. Z drugiej strony, aktem tym Wiedeń formalnie ogłosił również swoje *désintéressement* wobec polityki narodowościowej w poszczególnych krajach koronnych. Jak się jednak okazało, reformy konstytucyjne w krajach Przedlitawii zatrzymywały się często na ich granicach, nie stwarzając upośledzonym dawniej politycznie i kulturalnie narodowościom szans na faktyczne równouprawnienie i przełamanie niemieckiego (czy polskiego w autonomicznej Galicji) monopolu w decydowaniu o kierunku rozwoju obszarów przez siebie zamieszkiwanych. Przyczyną był zwłaszcza niezreformowany praktycznie aż do upadku monarchii, kurialny system wyborów do regionalnych Sejmów Krajowych (*Landtag*), dzięki czemu będący w mniejszości Niemcy czy galicyjscy Polacy mogli skutecznie bronić swojej dotychczasowej uprzywilejowanej pozycji w prowincjach, które uważali od lat za obszary swojego narodowo-kulturalnego panowania[4]. Kolejne lata na Śląsku Austriackim, w Galicji, Czechach, Krainie charakteryzowały się więc kolejnymi konfliktami na tle realizacji prawa do samostanowienia Polaków, Ukraińców, Czechów czy Słoweńców, która w praktyce miała prowadzić do federalizacji monarchii. Po obu stronach narodowych barykad ujawniały się postawy o wyraźnie już nacjonalistycznym podtekście, który w przypadku broniących swoich zagrożonych pozycji Niemców przejawiał się niekiedy w podtrzymywaniu tezy o wyższości kultury i narodu niemieckiego, a nawet w pogardzie dla słowiańskich społeczności. Elity „młodych" narodów nie uznawały z kolei zjawiska asymilacji naturalnej czy dobrowolnej, odwołując się, nie bez wpływu filozofii herderowskiej, do idei narodu już jako wspólnoty przede wszystkim etnicznej (szerzej zob. Chlebowczyk, 1983, ss. 131–137, 334–339). Niesłusznie jednak stawiano w każdym przypadku znak równości między językiem a narodowością, która miała być dana raz na zawsze i wynikać z czynników obiektywnych. Tworzony po 1867 roku austriacki model państwa narodowościowego nie stwarzał więc wielu zamieszkującym go „ludom" perspektyw realizacji ich narodowych aspiracji, co w rezultacie stało się jedną z przyczyn upadku monarchii Habsburgów jesienią 1918 roku.

Można stwierdzić, że w II połowie XIX wieku sytuacja na Bukowinie była nieco inna, wyróżniając ten region na tle innych pograniczy przedlitawskiej Europy Środkowej. Choć poczucie przynależności do „lepszego" świata Zachodu, świadomość zamieszkiwania na jego rubieżach i – mogące być zarzewiem wielu konfliktów – poczucie misji cywilizacyjnej nadal było nieobce

---

[4] Dobrym przykładem upośledzenia większości słowiańskiej (polskiej i czeskiej) był Śląsk Cieszyński (81,9% Słowian w 1910 roku). W tamtejszym Sejmie Krajowym dla Śląska Austriackiego w Opawie, zasiadali: 1 wirylista (z urzędu, biskup wrocławski), 9 posłów I kurii (wielka własność), 2 posłów II kurii (Izba Handlowo-Przemysłowa), 10 posłów III kurii (miasta) i 9 posłów IV kurii (wieś). Przed wybuchem I wojny światowej jeden poseł ze Śląska Cieszyńskiego w I kurii (wielka własność ziemska) reprezentował 110, a jeden poseł kurii wiejskiej prawie 90 tys. (*sic!*) mieszkańców (dane według: Chlebowczyk, 1966, ss. 90–108).

wielu Niemcom na Wschodzie, a więc i na Bukowinie, życie codzienne zdawało się jednak wskazywać, iż droga do tego celu akurat nad górnym Prutem i Seretem różniła się od typowych działań proasymilacyjnych podejmowanych przez nich na innych pograniczach, przez co wzajemne stosunki między zamieszkującymi Bukowinę narodowościami były mniej napięte. Mniejszą liczebność Niemcy bukowińscy wynagradzali sobie bowiem świadomością swojej wpływowej roli w życiu ekonomicznym, a przez to i politycznym, oraz przodującej roli języka niemieckiego, zwłaszcza w miastach (w 1910 roku dla 51% ich mieszkańców)[5], w czym byli wspomagani przez asymilujących się proniemiecko Żydów, co oczywiście dodatkowo było dla środowisk niemieckich powodem do zadowolenia i braku odczuć zagrożenia dla własnych pozycji w regionie (por. Pollack, 2000, ss. 100–119).

Nie było na Bukowinie charakterystycznych dla Górnego Śląska ostrych narodowościowych zatargów polsko-niemieckich. Oczywiście w pierwszych dziesięcioleciach akcji osadniczej na Bukowinie Niemcy jako element wywodzący się z obiektywnie wyższego kręgu cywilizacyjnego, z natury bardziej prężny i narodowo uświadomiony, lepiej wykształcony i materialnie zamożniejszy, a przez to od wieków zawsze pożądany w akcjach kolonizacyjnych, cieszyli się niewątpliwie uprzywilejowaną pozycją jako przedstawiciele dynastycznego narodu panującego w wielonarodowej monarchii. Niemcy napływali na Bukowinę jednak wraz z Polakami i innymi osadnikami, byli zajęci własnymi problemami bytowymi, stąd o tendencjach germanizacyjnych w odniesieniu do Polaków trudno mówić, poza tym obie te grupy znacznie liczebnie ustępowały ludności rusińskiej i rumuńskiej. Bukowina nie stanowiła dla Niemców – jak w przypadku Śląska – historycznej przestrzeni kulturalnej, której należało bronić. W zachowanych relacjach Polaków bukowińskich trudno natrafić na fragmenty z wyraźnie negatywnymi odniesieniami w stosunku do Niemców. Podobnie jak na innych obszarach kolonizacyjnych, napływające grupy osadnicze korzystały z niemieckich doświadczeń gospodarczych, podziwiały niemiecką pracowitość i skuteczność, co oczywiście nieodwołalnie rodziło także kompleksy, lecz przebiegało w sposób naturalny, niewykluczający oczywiście i asymilacji, działającej zresztą w obie strony. W 1842 roku Niemcy sudeccy wspólnie z polskimi góralami czadeckimi ze Starej Huty osiedlili się w dolinie potoku Humor, oddając Polakom dolną, z ekonomicznego punktu widzenia nawet lepszą, część przyszłej wsi Buchenhein, czyli Pojany Mikuli (Kłosek, 2005, ss. 43–44, 161–164). Warto zaznaczyć, że najsłynniejszy polski Bukowińczyk w czasach austriackich, czyli adwokat Antoni Kochanowski (1817–1906), przez wiele lat burmistrz

[5] W 1910 roku językiem niemieckim w Czerniowcach posługiwało się 48,4%, ukraińskim – 17,8%, polskim – 17,4%, rumuńskim – 15,7% mieszkańców (dane według: Ungureanu, 2003, ss. 255–256). Warto też zwrócić uwagę, że nie przyjęła się wśród Niemców, jako administracyjna, nazwa „Buchenland", tak jak np. „Schlesien", co również może świadczyć o mniejszej niż na Śląsku ich sile kulturalnego oddziaływania na Bukowinie.

Czerniowiec (1866–1874, 1887–1905), w latach 1874–1884 namiestnik Księstwa Bukowiny, w latach 1866–1874 poseł wiedeńskiej Rady Państwa, honorowy obywatel i honorowy burmistrz Czerniowiec, baron Cesarstwa z tytułem szlacheckim von Stawczan był działaczem i posłem niemieckiej partii liberalnej, a więc ugrupowania, które zwłaszcza na Śląsku Cieszyńskim było przeciwnikiem równouprawnienia językowego, a więc i narodowego ludności słowiańskiej, toczącego tam twarde polityczne boje z Polakami i Czechami (zob. Gruchała & Nowak, 2013, ss. 59–91). Nie przeszkadzało mu to w byciu członkiem i dobroczyńcą powstałego w 1868 roku Towarzystwa Polskiego Bratniej Pomocy wraz Czytelnią i jednocześnie członkiem organizacji niemieckich, ukraińskich czy rumuńskich (Biedrzycki, 1973, ss. 41–42, 77).

Na Bukowinie nie było też, typowych dla sąsiedniej Galicji, praktycznie nieustających tam konfliktów polsko-ukraińskich. Po powstaniu austro-węgierskiego dualizmu i nadaniu Galicji autonomii terytorialnej Polacy zyskali status ludności realnie tam panującej, mimo iż zdecydowanie dominowali liczebnie jedynie w zachodniej części prowincji[6]. Narastające spory polsko-ukraińskie na tle równouprawnienia narodowego stały się tam najważniejszą kwestią w życiu politycznym. Takiej pozycji Polacy na Bukowinie nie posiadali i, niezależnie od swojej niewielkiej liczebności, metodami prawno-administracyjnymi osiągnąć nie mogli. Nie znaczy to, że polska elita, zwłaszcza kuszona nadzieją na poprawę swojego statusu materialnego inteligencja galicyjska (inżynierowie, urzędnicy, nauczyciele), znaczących pozycji w życiu społeczno-politycznym czy kulturalnym Bukowiny indywidualnie nie osiągała, czego przykładem może być wspomniany Antoni Kochanowski.

Nieco inaczej wyglądały problemy rusińsko-rumuńskie, gdyż na te obie autochtoniczne, najliczniejsze grupy etniczne prowincji od końca XIX wieku zaczął oddziaływać narastający w sąsiednim Królestwie Rumunii zjednoczeniowy, panrumuński nurt dakoromański i narodowy ruch ukraiński z Galicji Wschodniej. Podobnie jak na innych pograniczach pojawiły się hasła podkreślające prawa historyczne do Bukowiny jednej bądź drugiej grupy oraz kwestia narodowego stanu posiadania, niezależnie od mniej czy bardziej wiarygodnych kryteriów, na podstawie których go określano (zob. Nistor, 1918, ss. 172–217; Iacobescu, 1999, ss. 29–30). Działania te nie odnosiły jednak przez wiele lat większych sukcesów, gdyż zarówno dominująca w regionie wśród obu nacji warstwa chłopska, jak i ich nieliczne jeszcze elity zdawały sobie sprawę już choćby z prostego faktu, że zamieszkiwały na obszarze i w społeczeństwie stojącym na wyższym, niż ziemie Regatu, Galicji Wschodniej, czy rosyjskiej części Ukrainy, poziomie cywilizacyjnym, w tym także prawnym. Podobnie jak w Transylwanii nie dakoromanizm, ale austroromanizm był więc przez wiele lat bardziej wpływowym nurtem ideologicznym

[6] W skali całej Galicji wg spisu z 1910 roku ludność polskojęzyczna co prawda przeważała (58,6%), w tym w zachodniej części – 96,1%, ale we wschodniej części regionu ludność rusińska stanowiła 58,9% (dane według: *Historia Polski*, 1994, ss. 93–95).

wśród bukowińskich Rumunów, szukających korzystnych dla siebie rozwiązań politycznych nie w Bukareszcie, ale w Wiedniu, także w obawie przez Rosją (Chlebowczyk, 1983, ss. 314–315; Turczyński, 1999, ss. 19–21; por. Iacobescu, 1999, ss. 30, 38). Wśród dominujących w północnej i północno-zachodniej Bukowinie Rusinów i Hucułów, którzy – w odróżnieniu od swoich pobratymców z innych ziem – mieli na Bukowinie większe możliwości rozwoju życia kulturalnego, kształtowała się ukraińska świadomość narodowa i tworzyły się ukraińskie elity polityczne, które w tym duchu zaczęły oddziaływać na rządzoną przez Polaków Galicję (Kostyshyn, 1998, ss. 166–198). Nie należy jednak zapominać, że w miarę rozwoju tożsamości ukraińskiej rywalizacja ukraińsko-rumuńska jednak narastała, gdyż na znaczących obszarach prowincji pretensje historyczne Rumunów i Ukraińców zaczęły się na siebie nakładać. Nie osiągnęła ona jednak nigdy takiego stanu i napięcia jak konflikt polsko-ukraiński w Galicji czy polsko-niemiecki lub polsko-czeski na Śląsku Cieszyńskim.

Ważne miejsce w kształtowaniu kierunków rozwoju bukowińskiej „Europy w miniaturze" zajmowali Żydzi (102,9 tys., 12,8% w 1910 roku), w pełni równouprawnieni w monarchii od 1867 roku. W Czerniowcach, gdzie od 1880 roku Żydzi stanowili największą grupę mieszkańców (28,6 tys., 32,8% w 1910 roku), inteligencja i burżuazja żydowska stanowiły elitę gospodarczą i kulturalną miasta i tradycyjnie wielu z nich asymilowało się z Niemcami, choć oczywiście byli także ortodoksi, a od końca XIX wieku zorganizowani syjoniści. W 1910 roku 93% bukowińskich Żydów deklarowało język niemiecki jako potoczny (*Umgangssprache*). Żydzi czuli się dobrze na Bukowinie (Buszko, 1999, s. 46; Pollack, 2000, ss 109–142; Ungureanu, 2003, s. 264). Z kolei wywodzący się z unii ormiańskokatolickiej w I Rzeczypospolitej (1630 rok) ormiańscy członkowie Kościoła katolickiego obrządku ormiańskiego (657 osób w 1910 roku) asymilowali się w ramach narodowości polskiej, zaś Ormianie „ortodoksi", czyli członkowie Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego (341 osób w 1910 roku), asymilowali się z Rumunami (Pollack, 2000, ss. 106–110, 118–121; Ungureanu, 2003, s. 252).

Mimo postępu cywilizacyjnego i wprowadzanych w II połowie XIX wieku reform ustrojowych i niezależnie od obecności na Bukowinie środowisk już w pełni wówczas narodowo określonych – zarówno „świeżych" przybyszów z grona inteligencji i burżuazji, jak i „unarodowionych" dopiero na miejscu potomków dawnych emigrantów – specyfika bukowińskiej „wieży Babel" powodowała, że sporo środowisk nadal żyło w rozproszeniu i izolacji od większych skupisk swoich etnicznych pobratymców, od których równie często różnili się miejscem pochodzenia, gwarą, czy odmienną przynależnością etnograficzną, a nawet religijną. Funkcjonując na obrzeżach głównych nurtów społecznych i politycznych, bliższy związek czuli w wielu przypadkach z najbliższymi sąsiadami, bez względu na narodowość czy wyznanie (szerzej Feleszko, 1999, ss. 55–61). Wśród części osadników, w większości chłopów-analfabetów, codziennie zmuszonych stawiać czoła trudnym warunkom bytowym, dość szybko

zanikała pamięć miejsca pochodzenia, nie było zainteresowania światem zewnętrznym, a ostateczny kształt świadomości narodowej, a nawet więzi wyznaniowej pozostawał niewiadomą. Tego typu okolicznościami można więc tłumaczyć takie fakty – na pierwszy rzut oka mogące budzić zdziwienie – jak choćby brak bliższej znajomości, a nawet niechęć panująca często między góralami czadeckimi a pochodzącymi z Galicji tzw. Mazurami, czy między Rusinami a Hucułami. Raczkujący na tle Śląska Cieszyńskiego polski ruch narodowy na Bukowinie obejmował przez wiele lat w zasadzie tylko elity miejskie, a więc odwrotnie niż w pierwszym regionie. Większość ludności etnicznie polskiej przez wiele lat żyła w izolacji, w wyniku czego jeszcze przed okresem Wiosny Ludów spotykamy tam już zgermanizowanych, zukrainizowanych, czy zrumunizowanych, a nawet unickich lub prawosławnych dawnych polskich osadników galicyjskich, a po tym okresie także skupiska, których procesy narodotwórcze jeszcze lub nigdy nie objęły. Tym bardziej, że w odróżnieniu od Rumunów, Niemców, czy Węgrów, obiektywnie najbliższa, przynajmniej teoretycznie, ideologiczna ojczyzna ludności polskojęzycznej nie istniała. W warunkach bukowińskich większego znaczenia nabierało więc odwoływanie się do ojcowizny, „prywatnej" małej ojczyzny, która – tworząc się w tych środowiskach – wcale nie musiała być częścią geograficznej, historycznej, ideologicznej, politycznej ojczyzny „wielkiej" (*Vaterland*), co także dla rozproszonych po całym świecie kolonistów niemieckich – jako tzw. *Heimat* – było niejako chlebem powszednim (Chlebowczyk, 1983, s. 49).

Ten powstający naturalnie swoisty polityczny regionalizm w warunkach bukowińskich okazywał się w wielu sytuacjach silniejszy od ujawniających się także tendencji pronarodowych i nacjonalistycznych, co prowadziło do oddolnego i w znacznym stopniu jeszcze bezrefleksyjnego tworzenia się pewnej ponadetnicznej wspólnoty (Feleszko, 1999, ss. 60–61). Z kolei przybyłe lub ukształtowane już w regionie narodowe elity słowiańskie, rumuńskie czy madziarskie, głównie inteligenckie, z których żadna nadal wyraźnie nie dominowała, także niejednokrotnie szły w tym kierunku, choć czyniły to również programowo i świadomie, kierując się specyficznym poczuciem pragmatyzmu, prodynastycznego i proaustriackiego lojalizmu i patriotyzmu. Doceniając przy tym – co było odmienne niż na przykład na Śląsku Cieszyńskim czy w Krainie – konieczność zachowania przodującego znaczenia języka niemieckiego w prowincji, na wiodących odcinkach administrowania oraz na utworzonym w 1875 roku uniwersytecie czerniowieckim Franciszka Józefa I, choć z katedrami języków i literatur rumuńskiej i ukraińskiej. Uzyskanie w 1869 roku przez język rumuński i ukraiński pozycji tzw. języków krajowych *(Landessprachen)* w prowincji, a przez język polski tzw. języka miasta (*stadttubliche Sprache*) w Czerniowcach, uczestniczący w pierwszym szeregu życia publicznego obywatele uznawali najwyraźniej za wystarczające, ceniąc sobie życie między Orientem, Wschodem a Zachodem Europy, ale ze świadomością i dumą z przynależności do tej ostatniej sfery. Ceniono sobie również kulturę niemiecką, w której zanurzenie się bukowińscy Rumuni, Ukraińcy czy Polacy

uznawali za wzbogacenie, a nie zagrożenie – jak w przypadku innych pograniczy – własnych tożsamości, a liczni bukowińscy Żydzi czerpali z niej całymi garściami, podczas gdy do języka i kultury niemieckiej oraz innych narodowości lub grup etnicznych wzajemnie przenikały elementy sąsiadów. Rzecz jasna, rodziły się na tym tle także kompleksy wobec szeroko pojętej niemieckości, ale z drugiej strony mozaika etniczna Bukowiny, jak i brak narodowości wyraźnie liczebnie przeważającej wręcz wymuszała na jej mieszkańcach – i to niezależnie od pozycji społecznej i stanu świadomości narodowej – wzajemną tolerancję na bazie innych niż przynależność etniczna wartości, stąd chcąc zachować spokój i równowagę wewnętrzną oraz łagodzić nieuchronne na pograniczach napięcia, starali się oni mniej lub bardziej świadomie skupiać najpierw na tym, co ich łączyło, a nie dzieliło. Stąd fakt, iż najbardziej wpływowi liderzy polityczni w Czerniowcach byli generalnie najczęściej nie narodowcami, ale albo autonomistami (federalistami), albo centralistami, również miał swoje uzasadnienie. Takie nurty reprezentowali m.in. Antoni Kochanowski czy pierwszy rektor uniwersytetu czerniowieckiego Konstantin Tomashchuk (1840–1889), choć byli oni zasłużeni także dla rozwoju swoich grup etnicznych (Buszko, 1999, s. 40; Masan, 1999, s. 75). Podkreślanie ponadetnicznej austriackości, związków z Wiedniem, konieczności opieki domu cesarskiego nad daleką prowincją, akceptacja wiodącej pozycji języka niemieckiego, zwalczanie zbyt silnych tendencji odśrodkowych, ale i zbyt centralizujących w regionie było dla nich swoistą grą, nastawioną na polityczne pilnowanie – danych również warunkami obiektywnymi – równowagi i kompromisu w wielu dziedzinach życia prowincji i na zapobieganie ich naruszeniom.

Przypatrując się bukowińskiemu tyglowi języków, kultur i religii można oczywiście powiedzieć, że stworzona tam przez miejscowych politycznych decydentów sytuacja była na rękę zarówno im, jak i odpowiadała władzom w Wiedniu. Było to swoiste *divide et impera,* gdyż w tym prawdopodobnie także tkwi odpowiedź na pytanie, dlaczego Wiedeń poprzez swoich rządców na Bukowinie ograniczał znaczenie języka polskiego (gdyż „za miedzą" była rządzona przez Polaków Galicja), popierał osadnictwo i wzrost wpływów Rusinów kosztem Rumunów (gdyż „za miedzą" była niepodległa Rumunia), wpychał Węgrów do wyborczych kurii rumuńskich (gdyż „za miedzą" była węgierska Zalitawia), odrzucał postulaty żydowskie w sprawie uznania ich odrębnej narodowości „bukowińskiej" (aby nie tworzyć precedensów dla innych Żydów), nagradzał czołowych przedstawicieli miejscowego życia politycznego godnościami i tytułami szlacheckimi (von Stawczan, von Serecki), a także odpowiedź na pytanie, dlaczego skład lokalnych koalicji wyborczych był niestabilny, dlaczego bukowińscy Polacy tworzyli koalicje wyborcze najpierw z Rumunami, potem z Ukraińcami i Czechami, a także z Niemcami i Żydami oraz pomagali w wydawaniu ukraińskiej prasy (Buszko, 1999, ss. 41, 42–43), dlaczego wreszcie część niemieckich, żydowskich, polskich, rumuńskich i ukraińskich elit skłaniała się w kierunku wspomnianej ideowej austriackości. Za najlepszy program polityczny najwyraźniej bowiem uznawały

one zasadę równowagi, rozumiejąc przez to dążenie do zachowania monarchii habsburskiej przy zachowaniu (ale, co ciekawe, jakby kontrolowanej i ograniczanej) suwerenności wewnętrznej prowincji, przeciwstawianiu się płynącym z cesarskich Niemiec tendencjom pangermańskim, ale również – jak na przykład w przypadku Żydów – docenianiu związków z kulturą niemiecką. Wielu mieszkańców tej dalekiej prowincji najwyraźniej też po prostu kalkulowało, że na tak specyficznym obszarze tylko wewnętrzny kompromis w warunkach stworzonych po 1867 roku będzie najlepszym gwarantem spokoju. W ten sposób, inaczej niż w rządzonej przez Polaków Galicji, mogli się na Bukowinie aktywizować i „unaradawiać" Rusini, z kolei Rumuni gołym okiem widzieli różnice między rzeczywistością Bukowiny a Regatu na korzyść tej pierwszej. Chęć zachowania takiej korzystnej przestrzeni wymagała współdziałania, które chroniło przez zagrożeniami. Tak też budowano Szwajcarię i Stany Zjednoczone, gdzie inne sprawy niż więzi etniczne okazywały się ważniejsze. Na kresach Przedlitawii państwo habsburskie było akceptowane, a nie zwalczane, szanowano każdą jego władzę, identyfikowano się mocno zarówno z pozostającym w orbicie zachodniej kultury regionem, jak i wiedeńską metropolią. Wielojęzyczność świadomie była ograniczana w administracji zewnętrznej i częściowo wewnętrznej na rzecz języka niemieckiego, choć Wiedeń tego nie wymagał, ale oczywiście mógł być zadowolony. Tak skonstruowany model funkcjonowania bukowińskiej różnorodności miał zapewniać względny spokój. W takich warunkach Austria dawała poczucie stabilizacji i dobrobytu, poczucie bycia lepszym, a względna, choć również odgórnie sterowana równowaga zasięgu wpływów dwóch najliczniejszych grup autochtonicznych – rumuńskiej i rusińskiej – takiemu myśleniu sprzyjała. W ten sposób bardziej trwale niż na innych pograniczach Przedlitawii tworzyła się także regionalna, ponadetniczna ojczyzna ideologiczna. Panujące stosunki narodowościowe obiektywnie nie tylko sprzyjały zawieraniu kompromisów, a wręcz je wymuszały, choć i uczyły wzajemnej tolerancji.

Konieczność ciągłych kompromisów w życiu politycznym Bukowiny była kolejnym elementem chroniącym w pewien sposób ten region także przed wzrostem nastrojów nacjonalistycznych. Nie mogli dominować najliczniejsi w pierwszej dekadzie XX wieku Rusini-Ukraińcy, gdyż czuwali nad tym mający pretensje do historycznego dziedzictwa i pierwszeństwa na Bukowinie Rumuni, z kolei wśród Rumunów myśl zjednoczeniowa z Regatem nie była jeszcze rozpowszechniona. Niemców było za mało, ale też nie mieli powodów do narzekań, gdyż mimo nietraktowania przez nich tego regionu jako części niemieckiego dziedzictwa kulturowego, jak Śląsk czy Czechy, lub obszaru do zgermanizowania, jak Wielkopolska, język i kultura niemiecka miały pozytywne konotacje i były akceptowane przez inne narodowości zarówno z przyczyn praktycznych, ale i jako emanacja austriackiej państwowości, oznaka przynależności do lepszego, cywilizowanego świata. Pojawiające się, a nawet dominujące z końcem XIX wieku wśród niemieckiej młodzieży na Bukowi-

nie, a także coraz większej liczby Niemców w regionie, tendencje pangermańskie i spoglądanie na Berlin, wzmocnione później przez niechęć wobec narastającej w całej monarchii „fali słowiańskiej", czy wobec Żydów, jak też narastający wówczas w ogóle w środowisku uniwersyteckim ferment i ostre podziały na tle narodowościowym nie zmieniły tych tendencji (Pollack, 2000, ss. 104, 118–119). Taka sytuacja wielu Żydom zresztą odpowiadała, gdyż zawsze obawiali się oni ostrych podziałów w społeczeństwach, wśród których zamieszkiwali. Tak można odebrać również przywoływaną często przez osoby zafascynowane bukowińskimi realiami, określaną przez nie mianem „słynnej", „wyjątkowej", tzw. ugodę bukowińską (*Bukowiner Ausgleich*) z 1910 roku, czyli reformę Sejmu Krajowego w Czerniowcach, której nie udało się przeprowadzić w mocno skonfliktowanych Czechach czy na Śląsku Austriackim. Jej zamierzeniem było lepsze odzwierciedlenie aktualnych stosunków narodowościowych prowincji, gdyż dotychczasowy układ sił działającego od 1861 roku kurialnego regionalnego parlamentu od strony narodowościowej faworyzował elektorat niemiecki i żydowski.

Toczone od 1908 roku rozmowy na ten temat, świadczące o odczuwaniu przez bukowińskie elity różnych narodowości potrzeby zmian, były koordynowane przez wywodzącego się ze starego rumuńskiego rodu bukowińskiego Alexandru de Hurmuzachi. W październiku następnego roku projekt był gotowy i uchwalony przez Sejm Krajowy. Nie licząc wirylistów (arcybiskupa prawosławnego i rektora uniwersytetu), posłowie mieli być odtąd co prawda dalej wybierani na zasadzie kurialnej, ale sumarycznie – wraz z wirylistami – reprezentowaliby oni jedną z pięciu najliczniejszych narodowości (rumuńską, rusińską, niemiecką, żydowską i polską), gdyż wyborcy byliby zarejestrowani w katastrach narodowościowych. Wiedeń jednak postawił veto, gdyż nie chciał uznać żydowskiej narodowości „bukowińskiej", jako niebezpiecznego dla monarchii precedensu. Ostatecznie w maju 1910 roku zatwierdzono zmodyfikowaną koncepcję, w której posłowie żydowscy zostali zaliczeni do grupy niemieckiej, gdyż panowała opinia – w znacznej mierze słuszna – że w większości popierali oni linię polityczną Niemców, a w spisach ludności podawali język niemiecki jako swój język potoczny (*Umgangssprache*), choć wynikało to również z faktu, że nie istniała możliwość deklarowania języka hebrajskiego czy jidysz. Z kolei do polskiej grupy zaliczono zasymilowanych ormiano-katolików, bukowińskich Węgrów do katastru rumuńskiego, a Lipowan do rusińskiego. Stworzono także nową, powszechną kurię (Kotzian, 1992, ss. 14–17; Buszko, 1999, ss. 40, 42; Kuzmany, 2016, ss. 47–51). Tak elity bukowińskie rozumiały kolejny kompromis.

Należy jednak przypomnieć, że informacje na temat „wyjątkowej" w skali całej Austrii reformy sejmu czerniowieckiego są za daleko idące, gdyż wcześniej, w 1905 roku, doszło do zmian w składzie sejmu morawskiego, na których zresztą Bukowińczycy się wzorowali (Kuzmany, 2016, s. 47). Poza tym ugoda nie likwidowała systemu kurialnego, a więc nie wprowadzała powszechnego,

w pełni demokratycznego, prawa wyborczego, które od 1907 roku obowiązywało już w wyborach do wiedeńskiej Rady Państwa[7]. Z drugiej strony brak pełnego zdemokratyzowania wyborów został na swój sposób zrekompensowany stworzeniem idących po linii narodowościowej katastrów wyborczych.

Obserwując sytuację na Bukowinie, można więc powiedzieć, że wprowadzany przez Wiedeń po 1867 roku model polityki narodowościowej, zrywający z przymusem germanizacyjnym i gwarantujący – przynajmniej z litery prawa – autonomię kulturalną zamieszkującym monarchię narodowościom, najlepiej realizował się właśnie na Bukowinie, czemu jednak obiektywnie sprzyjał – co ponownie należy podkreślić – określony stan stosunków etnicznych, różniący się pod wieloma względami od sytuacji w innych prowincjach Przedlitawii, nie mówiąc już o Królestwie Węgierskim, gdzie o podobnych do bukowińskich warunkach rozwoju kulturalnego Słowacy, Rumuni, Rusini czy Serbowie mogli tylko pomarzyć, gdyż zwyciężył tam nie unitarny model państwa, lecz faktycznie twarda polityka madziaryzacyjna (Chlebowczyk, 1983, ss. 339–343)

Niezależnie od tego, na ile w miarę zgodne – oczywiście na tle innych mieszanych narodowościowo obszarów środkowoeuropejskich – współżycie mieszkańców Bukowiny było wynikiem naturalnych procesów społecznych, a na ile efektem opisanych wyżej posunięć typowo instrumentalnych, można również zastanowić się, czy faktycznie tworzyły się tam również warunki nie tylko dla regionalnej solidarności, która miała charakter ponadetniczny, ale i dla tworzenia się – obok patriotyzmu austriackiego – specyficznej kategorii *homo bucovinensis* jako polityczno-kulturowego, a więc nie opartego na kryteriach etnicznych, elementu nowego narodu bukowińskiego. Nie chodzi więc także tylko o typową chociażby dla Górnego Śląska ponadetniczną, a nawet ponadnarodową łączność emocjonalną i identyfikację regionalną jako rodzaj wspólnego kodu w chwilach tego wymagających lub tylko ucieczkę w identyfikację regionalną od jasnych deklaracji narodowościowych (Nowak, 2018, ss. 32–44). Na ile więc wyrażane jesienią 1918 roku obawy Iona Nistora były uzasadnione, mimo iż chodziło również o niewątpliwy kulturowy fenomen, choć akurat nad tą drugą kwestią w tworzącej się na gruzach Austro-Węgier nowej Europie Środkowej nikt się wówczas oczywiście nie zastanawiał.

Patrząc na zachodzące na Bukowinie na przełomie XIX i XX wieku procesy społeczne i socjolingwistyczne, można powiedzieć, że w sytuacji braku jednoznacznie dominującej narodowości, a w sensie formalno-prawnym narodu i języka państwowego, a więc i mniejszości narodowych, przy zróżnicowanych stadiach rozwoju kulturalnego i cywilizacyjnego poszczególnych grup

[7] *Mährischer Ausgleich* z 1905 roku zwiększyła liczbę posłów Sejmu Krajowego w Brnie ze 100 do 151, wprowadzała również powszechną kurię wyborczą, zob. Rychlík & Penčev, 2013, ss. 365–367. Z kolei osiągnięty w Galicji w 1914 roku kompromis w sprawach składu etnicznego Sejmu Krajowego i założenia ukraińskiego uniwersytetu we Lwowie nie wszedł w życie na skutek wybuchu wojny, zob. Buszko, 1956.

mieszkańców i zróżnicowanych w ich obrębie kierunkach rozwoju procesów narodotwórczych, jakie tam wówczas spotykamy, przecierać one mogły drogę do wytworzenia nie tylko regionalnej wspólnoty, dla której najbliższe byłoby poczucie nie tylko tożsamości terytorialnej, ale i politycznej wspólnoty narodowej na bazie emocjonalnych związków z tą właśnie tożsamością jako najważniejszą wartością. Pomijając Stany Zjednoczone i Szwajcarię, takie konstrukcje rzadko miały szansę na powstanie na innych środkowoeuropejskich pograniczach, podobnie jak nie udało się w okresie półwiecza od reform konstytucyjnych w Austrii stworzyć wielonarodowego czy wieloetnicznego politycznego narodu austriackiego. O ile już jakieś regionalne wspólnoty polityczne dawały wówczas o sobie znać, to raczej jako instrumentalnie kreowany przez jedną ze społeczności zagrożonych (przykład Śląska Pruskiego i Austriackiego i hasło „Śląsk dla Ślązaków!") ruch separatystyczny (Nowak, 2018, ss. 40–44). Na Bukowinie ciśnienie kwestii językowych i nacjonalizmów było słabsze, spory o prymat narodowy mniej ostre i w wielu kwestiach schodziły na drugi plan. W każdym razie nie wywoływały one konfliktów wykluczających dialog, gdyż także potencjalni najważniejsi rywale, czyli Rumuni i Ukraińcy, byli pod wieloma względami wewnętrznie zróżnicowani i także wśród nich często zwyciężało poczucie wspólnego interesu, a więc nie tylko zapewnienia spokoju w prowincji, ale i, a może przede wszystkim, konieczności utrzymywania równowagi w wielu dziedzinach życia.

Ion Nistor jako rumuński narodowiec doskonale zdawał sobie jednak sprawę także z tego, że niezależnie od uwarunkowanej specyfiką etniczną i kulturową sytuacji sprzyjającej tworzeniu się omawianej ponadetnicznej struktury, na Bukowinie od wielu lat faktycznie działały środowiska popierające tworzenie się takiego właśnie narodu bukowińskiego lub wręcz głoszące jego istnienie (*doctrina bucovinista*), a wywodzące swoje ideologiczne korzenie między innymi od poglądów pierwszego marszałka Sejmu Krajowego w Czerniowcach (1861–1864) arcybiskupa i metropolity Bukowiny i Dalmacji Eugena Hacmana (1793–1873), dla którego punktem wyjścia była ortodoksyjna, ponadetniczna prawosławna więź wyznaniowa jako przeciwstawienie się katolikom, grekokatolickim unitom i wpływom rosyjskim (Nistor, 1991, ss. 206–212; por. Turczyński, 1999, s. 21). W latach 90. XIX wieku kontynuacją tej „trzeciej drogi" stał się ruch polityczny pod wodzą Basila von Wolana, który pod hasłem „Bukowina dla Bukowińczyków!" starał się łączyć regionalne interesy rusińskich i rumuńskich autochtonów. Te oficjalnie potępiane – podobnie jak w innych prowincjach Przedlitawii – przez istniejące już na Bukowinie ruchy narodowe, także polski (Biedrzycki, 1973, s. 160; Feleszko, 1999, ss. 61–62), poglądy dla części działaczy, zwłaszcza młodszego pokolenia, były jednak atrakcyjną alternatywą, tym bardziej gdy wywodzili się oni z mieszanych etnicznie rodzin. Jednak to, że także część tego środowiska zmieniała potem opcje polityczne, a niektórzy, jak chociażby wywodzący się ze znanej bojarskiej rumuńsko-niemieckiej rodziny późniejszy ukraiński lider Nikolaj von Wassilko (1867–1924), między tymi opcjami

niejednokrotnie lawirowali, świadczyło o trwałym już zakorzenieniu bukowińskich elit w regionalnej wielokulturowości, a nie tylko o politycznym i narodowym zagubieniu czy koniunkturalizmie w tych obu kwestiach. Sam N. Wassilko ostateczny wybór swojej proukraińskiej drogi politycznej miał motywować lepszymi szansami na zrobienie kariery politycznej niż w bardziej konkurencyjnym personalnie środowisku rumuńskim (Dobrzhanskyi, 2019, ss. 188–189). Te opisane już wyżej, służące także deklarującym się na Bukowinie jako narodowe środowiskom, w ostatecznym rozrachunku sprzyjające jednak głównie utrzymywaniu wewnętrznego spokoju w regionie lawirowanie, niejednoznaczność, nieostre granice w całokształcie życia publicznego, kompromisy, ucieczka w regionalizm, zmiany sojuszy politycznych, a nawet oportunizm i koniunkturalizm w wyborach opcji narodowych w chwili przyłączenia regionu do Rumunii również musiały być dla Nistora dodatkowo niebezpieczne, mimo iż silna identyfikacja z regionem nie musiała oznaczać zerwania z własną wspólnotą narodowościową (por. Turczyński, 1999, ss. 21, 25). Nistorowi kojarzyło się to jednak z separatyzmem, a więc najgorszym scenariuszem na pograniczach każdego tworzącego się państwa narodowego. A takie państwa ze swoimi nacjonalizmami po I wojnie światowej, przynajmniej w idei, w Europie Środkowej, dominowały. Na Bukowinie ciśnienie kwestii językowych i nacjonalizmów było słabsze, spory o prymat narodowy mniej ostre i w wielu kwestiach schodziły na drugi plan. W każdym razie nie wywoływały one konfliktów wykluczających dialog, gdyż także potencjalni najważniejsi rywale, czyli Rumuni i Ukraińcy, byli pod wieloma względami wewnętrznie zróżnicowani i także wśród nich często zwyciężało poczucie wspólnego interesu, czyli nie tylko zapewnienia spokoju w prowincji, ale i, a może przede wszystkim, konieczności, choćby sztucznego utrzymywania równowagi w wielu dziedzinach życia. *Homo bucovinensis* faktycznie więc funkcjonował jako ponadnarodowa, ponadetniczna i ponadwyznaniowa kategoria regionalna, a jeśli nie przerodziła się ona w nowy naród polityczno-kulturalny, to ze wszystkich pogranicznych prowincji Przedlitawii właśnie na Bukowinie jego tworzenie się było być może najdalej posunięte.

Po upadku Austro-Węgier rozwój stosunków narodowościowych na Bukowinie przebiegał najpierw w warunkach budowanej według pryncypiów narodowych *Romanii Mare.* Nie przyniosło to oczekiwanych przez Bukareszt szybkich sukcesów integracyjnych, gdyż nowe władze faktycznie musiały zmierzyć się jeśli nie z politycznym, to kulturowym wymiarem *homo bucovinensis*. „Wytworzyło się pojęcie bukowińczyka – potwierdzała to polska dyplomacja – o znaczeniu nie tylko regionalnym, ale i poniekąd autonomicznym, a z bukowińczyków uczyniło niejako ludność odrębną, która – będąc różnej narodowości – zachowuje jednak łączność i solidarność zamkniętej w sobie grupy” (Materiały, 1935, k. 204). Podobnie jak na wielu innych pograniczach, które dość często brutalnie przeorywała historia, obok częściej słyszanego wówczas na Bukowinie hasła *Bukowina dla Bukowińczyków* i narastania po

1918 roku typowych już tendencji separatystycznych (Nowak, 2001, ss. 94–95, 103–104) rosła tam także nostalgia do – niekiedy oczywiście przerysowywanych – „dobrych starych czasów", które z sentymentem wspominano, choć żywy ponadetniczny bukowiński regionalizm, mimo piętna odciśniętego przez nowe nacjonalizmy, antysemityzm i komunizm, najwyraźniej przetrwał tam jeszcze jedno pokolenie, skoro szukali w nim natchnienia, a nawet próbowali do niego fizycznie powrócić urodzeni już w XX wieku w Czerniowcach znani europejscy twórcy Rose Ausländer (1901–1988), Gregor von Rezzori (1914–1989) czy Paul Celan (1920–1970). W mieście, w którym – według jednej z jego żydowskich mieszkanek – do 1940 roku nie rozróżniano na ulicach, kto jest jakiej narodowości, a potem Niemcy przestali się na nich Żydom kłaniać (Böttiger, 2002, s. 35). Po rocznych rządach sowieckich w latach 1940–1941 i powrocie Rumunów latem 1941 roku, na regionie i jego stolicy swoje piętno odcisnęły kolejne silne nurty asymilacyjne, klasowe i antysemickie, ale realny typ *homo bucovinensis* przetrwał do 1944 roku, gdy Sowieci na trwałe zadomowili się na północnej Bukowinie. Tak długo istniała „stara" Bukowina, w której jednych niepokoiło to, co drudzy uważają dziś za część pozytywnego fenomenu.

BIBLIOGRAFIA

Anton, M. (2018). România întregită: Paradoxurile unei mari uniri (1918). W F. Anghel & K. Nowak (Red.), *Renaşterea Poloniei şi Unirea Romaniei: Despre centenarul stabilirii relaţiilor diplomatice polono-române / Odrodzenie Polski i Zjednoczenie Rumunii: W stulecie nawiązania polsko-rumuńskich stosunków dyplomatycznych* (ss. 23–37). Rumuński Instytut Kultury; Institutul Polonez Bucureşti.

Biedrzycki, E. (1973). *Historia Polaków na Bukowinie*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Boia, L. (2016). *Dlaczego Rumunia jest inna?* (J. Kornaś-Warwas, Tłum.). Międzynarodowe Centrum Kultury.

Böttiger, H. (2002). *Paul Celan: Miasta i miejsca* (J. Ekier, Tłum.). Borussia.

Buszko, J. (1956). *Sejmowa reforma wyborcza w Galicji 1905–1914*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Buszko, J. (1999). *Przeobrażenia społeczno-narodowościowe na Bukowinie w dobie przemian konstytucyjnych Austro-Węgier.* W K. Feleszko (Red.), *Bukowina po stronie dialogu* (ss. 40–48). Pogranicze.

Chlebowczyk, J. (1966). *Wybory i świadomość społeczna na Śląsku Cieszyńskim w drugiej połowie XIX wieku: Przyczynek do badań nad kształtowaniem się świadomości i aktywności społecznej w okresie kapitalizmu*. Śląski Instytut Naukowy; Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Chlebowczyk, J. (1983). *O prawie do bytu małych i młodych narodów: Kwestia narodowa i procesy narodotwórcze we wschodniej Europie Środkowej w dobie kapitalizmu (od schyłku XVIII do początków XX wieku)*. Śląski Instytut Naukowy; Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Cinciała, A. (1931). *Pamiętnik Dra Andrzeja Cinciały notarjusza w Cieszynie (1825–1898)* (J. Bystroń, Red.). Muzeum Śląskie.

Demel, J. (1986). *Historia Rumunii*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Dobrzhanskyi, O. (2019). Nikolaj von Wassilko: Bukovinian statesman and diplomat. *Codrul Cosminului*, *25*(1), 181–202. https://doi.org/10.4316/CC.2019.01.010

Feleszko, K. (1999). O legendzie bukowińskiej – prozą (czyli kilka pojęć socjologicznych). W K. Feleszko (Red.), *Bukowina po stronie dialogu* (ss. 49–64). Pogranicze.

Gruchała, J., & Nowak, K. (2013). Dzieje polityczne. W K. Nowak & I. Panic (Red.), *Dzieje Śląska Cieszyńskiego od zarania do czasów współczesnych: T. 5. Śląsk Cieszyński od Wiosny Ludów do I wojny światowej (1848–1918)* (ss. 21–164). Starostwo Powiatowe w Cieszynie.

Historia Polski w liczbach: Ludność: Terytorium. (1994). Główny Urząd Statystyczny.

Iacobescu, M. (1999). Kraina Buków. W K. Feleszko (Red.), *Bukowina po stronie dialogu* (ss. 28–39). Pogranicze.

Kłosek, E. (2005). *Świadomość etniczna i kultura społeczności polskiej we wsiach Bukowiny rumuńskiej*. Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.

Kotzian, O. (1992). Der Bukowina-Ausgleich 1910: Beispiel einer Lösung etnisch-religiöser Konflikte. W K. Feleszko & J. Molas (Red.), *Bukowina: Wspólnota kultur i języków* (ss. 11–18). Zakład Języków Słowiańskich Uniwersytetu Warszawskiego; Wojewódzki Ośrodek Kultury w Pile.

Kostyshyn, S. S. (Red.). (1998). *Bukovyna: Istorychnyĭ narys*. Zelena Bukovyna.

Kuzmany, B. (2016). Habsburg Austria: Experiments in non-territorial autonomy. *Ethnopolitics*, *15*(1), 43–65. https://doi.org/10.1080/17449057.2015.1101838

Masan, O. (1999). Czerniowce: Na rubieżach epok, kultur, cywilizacji. W K. Feleszko (Red.), *Bukowina po stronie dialogu* (ss. 70–77). Pogranicze.

Materiały ze zjazdu konsularnego w Czerniowcach, 25 VI 1935. (1935). Archiwum Akt Nowych w Warszawie, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, sygn. 11416.

Nowak, K. (2001). Bukowina w opiniach polskich służb dyplomatycznych, konsularnych i wojskowych w Rumunii (1918–1939). W S. Iachimovschi (Red.), *Kontakty polsko-rumuńskie na przestrzeni wieków: Materiały z sympozjum / Relaţii polono-române de-a lungul timpului: Materialele simpozionului* (ss. 87–105). Związek Polaków w Rumunii / Uniunea Polonezilor din România.

Nowak, K. (2018). Alternatywa czy taktyka? Separatyzmy na pograniczach środkowoeuropejskich po I wojnie światowej. *Rocznik Stowarzyszenia Naukowców Polaków Litwy*, *18*, 15–49.

Nistor, I. (1918). *Der nationale Kampf in der Bukowina: Mit besonderer Berücksichtigung der Rumänen und Ruthenen: Historisch Beleuchtet.* Carol Göbl.

Nistor, I. (1942). *Autohtonia Daco-Romanilor în spaţiul carpato-dunărean*. Imprimeria Naţională*.*

Nistor, I. (1991). *Istoria Bucovinei*. Humanitas.

Petraru, M. (2004). *Polacy na Bukowinie w latach 1775–1918: Z dziejów osadnictwa polskiego* (A. Kaźmierczak, Tłum.). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Pollack, M. (2000). *Po Galicji: O chasydach, Hucułach, Polakach i Rusinach: Imaginacyjna podróż po Galicji Wschodniej i Bukowinie, czyli wyprawa w świat, którego nie ma* (A. Kopacki, Tłum.). Borussia.

Rychlík, J., & Penčev, V. (2013). *Od minulosti do dnešku: Dějiny českých zemi*. Vyšehrad.

Szubert, T. (2014). *Jak(ó)b Szela. (14) 15 lipca 1787 – 21 kwietnia 1860*. Wydawnictwo DiG.
Turczyński, E. (1999). Sztuka konsensusu, czyli o kulturze politycznej Bukowiny. W K. Feleszko (Red.), *Bukowina po stronie dialogu* (ss. 11–27). Pogranicze.
Ungureanu, C. (2003). *Bucovina în perioada stăpânirii austriece 1774–1918*. Civitas.

Homo Bucovinensis Against the Background of Nationality Policy in the Austrian Cisleithania (Historical Reflections)

Summary

This article considers the situation (compared to other regions of Austria's Cisleithania) in which the category *homo bucovinensis* could develop not only as a supra-ethnic regional identity in Bukovina but also as a manifestation of national consciousness. The issue in focus is to what extent its development could be favoured by two following factors. Firstly, objective conditions prevailing in the multicultural mosaic of the region, different in many respects from other borderlands of Cisleithania. Secondly, the state of regional political relations, regardless of negative reactions of national movements active in the region to such processes. The lack of a dominant ethnic group, the economic weakness of indigenous peoples, different levels and criteria of identification, a common desire to belong to Western civilization, a desire for stability, peace and balance – all this forced compromises, induced tolerance and built a model of coexistence based on new principles. The desire to maintain this state pushed some residents – either unconsciously or under the instrumental control of some elites – towards rejecting linguistic or national identification in favour of the regional one. To some extent, this resembled the situation in other borderlands, where nationalists and mature national movements often viewed such phenomena and reactions as programmatic separatism.

Keywords: *homo bucovinensis*; borderland; Bukovina; national relations in Cisleithania; Bukovina Settlement

Homo bucovinensis na tle polityki narodowościowej w austriackiej Przedlitawii (refleksje historyczne)

Streszczenie

Artykuł dotyczy, porównywanej z innymi regionami austriackiej Przedlitawii, sytuacji, w jakiej mogła wytworzyć się kategoria *homo bucovinensis* nie tylko jako ponadetniczna tożsamość regionalna na Bukowinie, ale także jako przejaw świadomości narodowej. Na ile jej tworzeniu sprzyjać mogły obiektywne warunki panujące w wielokulturowej mozaice tego regionu, odmiennej w wielu aspektach od innych pograniczy Przedlitawii, a na ile stan stosunków politycznych w regionie, niezależnie od negatywnych reakcji na takie procesy aktywnych w regionie ruchów narodowych. Brak

dominującej grupy etnicznej, słabość ekonomiczna ludności autochtonicznej, różny poziom i kryteria identyfikacji, powszechna wśród mieszkańców chęć przynależności do cywilizacji zachodniej, stabilizacji, spokoju i równowagi wymuszał kompromisy, tolerancję i budował model współżycia na nowych zasadach? Chęć utrzymania tego stanu pchała część mieszkańców – nieświadomie lub w sposób instrumentalnie sterowany przez niektóre elity – w stronę odrzucania identyfikacji językowej czy narodowej na rzecz regionalnej, co do pewnego stopnia przypominało sytuację na innych pograniczach, gdzie takie zjawiska i reakcje często były odbieranie przez dojrzałe ruchy narodowe i nacjonalistów jako programowy separatyzm.

Słowa kluczowe: *homo bucovinensis*; pogranicza; Bukowina; stosunki narodowościowe w Przedlitawii; ugoda bukowińska

Maria Radziszewska
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
https://orcid.org/0000-0003-0572-7631
maria.radziszewska@uwm.edu.pl

TOWARZYSTWO POLSKIE BRATNIEJ POMOCY I CZYTELNI POLSKIEJ W SUCZAWIE (1903−1953) I JEGO DZIAŁALNOŚĆ KULTURALNO-OŚWIATOWA

Polacy w Suczawie

Suczawa (rum. Suceava) to miasto wojewódzkie w Rumunii, w którym obecnie zamieszkuje 92 100 osób. Obok rumuńskiej większości (91,3%), a także Włochów, Ukraińców i Niemców, w mieście mieszka 0,12% Polaków (Saltco & Niculică, 2018, s. 516). Liczebność kolonii polskiej w Suczawie, uważanej za jedno z najstarszych polskich osiedli na terenie Rumunii[1], była niegdyś znacznie wyższa od obecnej. Na przykład w 1890 roku Suczawa liczyła 10104 mieszkańców (Chlebowski i in., 1890, s. 547), w tym 879 Polaków (Anghel, 1996, s. 99). Dwadzieścia lat później liczba ludności polskiego pochodzenia wynosiła 749. W 1930 roku Suczawę zamieszkiwało 17 028 mieszkańców, w tym 61,315% Rumunów, 20,68% Żydów, 11,79% Niemców, 2,54% Polaków, 1,21% Rosjan, 1,01% Rusinów, 0,49% Ormian (Saltco & Niculică, 2018, s. 515). W 1946 roku Suczawa, będąc ośrodkiem kulturalnym Polaków Bukowiny Południowej, liczyła 350 rodzin polskich[2]. W 1948 roku liczba suczawskiej Polonii wynosiła około 120 osób, w tym 30 dzieci[3]. Na zmniejszenie się liczby Polaków w Suczawie i okolicach miały wpływ procesy demograficzne, asymilacja i migracja (Rossmanith, 2012, s. 305).

W Suczawie przed I wojną światową mieściła się siedziba starostwa, sąd obwodowy i prokuratura. Do dzisiaj odbywają się tu pielgrzymki do grobowca

---

[1] K.S., *Z przeszłości Suczawy*, „Kurjer Polski w Rumunji", z dn. 22 października 1933, nr 11, s. 2 – Archiwum Akt Nowych (dalej AAN), sygn. 2/358/0/3.14/87, k. 6.

[2] Memoriał dotyczący zagadnienia ludności polskiej mieszkającej w Rumunii [1945] – Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych (dalej AMSZ), zespół 6: Departament Polityczny 1945–1948 (dalej Z-6), W-21 T-325, k. 106.

[3] Notatka J. Saloni dotycząca ilości Polaków w ośrodkach przez nią wizytowanych, 04.11.1948 – AMSZ, sygn. Z-6 W-25 T-378, k. 5.

św. Jana Nowego (Suczawskiego), patrona Bukowiny. W Suczawie znajdował się również dekanat Kościoła rzymskokatolickiego (jeden z trzech na Bukowinie) z ks. Józefem Cewem na czele. Do Kościoła rzymskokatolickiego należeli wszyscy Polacy, zaś posługę kapłańską pełnili głównie księża polskiej narodowości. Za czasów cesarza Józefa II dzieci polonijne w Suczawie mogły uczęszczać do czteroklasowej szkoły głównej tzw. *Hauptschulen*. Były to szkoły dwujęzyczne niemiecko-rumuńskie. Język polski do szkoły ludowej w Suczawie wprowadzono dopiero po latach 50. XIX wieku. W 1879 roku wycofano go ze szkoły, co spotkało się z protestami suczawskiej Polonii. Pięć lat później staraniem miejscowego katechety ks. Jana Mościckiego rozpoczęła się regularna nauka języka polskiego w szkole w Suczawie (Biedrzycki, 1973, ss. 106, 107). Polonia suczawska miała też swój oddział oszczędnościowo-pożyczkowej kasy raiffeisenowskiej. Od ponad 110 lat skupia swoje życie wokół Domu Polskiego. Aktualnie w jego budynku mieści się siedziba Stowarzyszenia „Dom Polski" w Suczawie[4] oraz Związku Polaków w Rumunii (Krasowska i in., 2018, ss. 50–52).

Powstanie Towarzystwa Polskiego Bratniej Pomocy i Czytelni Polskiej w Suczawie

Towarzystwo Polskie Bratniej Pomocy i Czytelni Polskiej (TPBPiCP) w Suczawie było filią placówki czerniowieckiej. Placówkę w Czerniowcach zatwierdzono jako towarzystwo dobroczynne 22 lutego 1869 roku. Na prezesa wybrano Aleksandra Morgensbessera (Ćwik, 1885, s. 13). 26 września 1869 roku poszerzono zakres prac Towarzystwa o działalność kulturalno-oświatową poprzez dołączenie członu „Czytelni Polskiej". Towarzystwo Polskie Bratniej Pomocy i Czytelni Polskiej w Czerniowcach udzielało opieki i wsparcia Polakom zamieszkującym Bukowinę. Pomoc finansową kierowano m.in. do weteranów powstań, wdów po powstańcach, zubożałych rzemieślników, ofiar klęsk żywiołowych, ubogich uczniów. Wsparcia materialnego potrzebującym udzielano w postaci ubrań, butów, żywności, paczek świątecznych dla dorosłych i dzieci. Organizowano również działania na rzecz upowszechniania czytelnictwa książek i gazet, przedstawienia o tematyce patriotycznej, obchody i rocznice ważnych dla Polaków zdarzeń z historii oraz uroczystości będące hołdem dla wybitnych postaci z dziejów narodu polskiego. Wspólne spotkania, imprezy, tańce i wycieczki miały również na celu podtrzymywanie kon-

[4] Stowarzyszenie „Dom Polski" w Suczawie zostało powołane 24 czerwca 1990 roku na posiedzeniu założycielskim. Jego pierwszym prezesem został Antoni Rojowski. Kolejno tę funkcję sprawowali: Wilhelm Jakimowski (1991–1999), Stanisława Jakimowska (1999–2016), (p.o.) Maria Mețec. Obecnie obowiązki prezesa pełni Alina Valentina Spaine. Informacja od E. Wieruszewskiej-Calistru z dn. 30 września 2019 roku, zob. też Wieruszewska-Calistru, 2015, s. 38.

taktów rodaków, tworzenie więzi i świadomości przynależności do wspólnej grupy. Te wspólne spotkania od 1886 roku odbywały się w Domu Polskim przy ulicy Wydziału Krajowego[5]. To właśnie tam zaczęło się koncentrować życie Polonii i nowych organizacji polskich, m.in. Towarzystwa Akademików Polskich „Ognisko", Stowarzyszenia Politycznego „Koło Polskie", Towarzystwa Gimnastycznego „Sokół", Stowarzyszenia Rękodzielników „Gwiazda", Koła Pań Towarzystwa Szkoły Ludowej, Towarzystwa Bursy Ormiańskiej im. ks. Izaaka M. Issakowicza (Biedrzycki, 1973, ss. 131–133).

Na Bukowinie organem Towarzystwa od 1883 roku była „Gazeta Polska" (Biedrzycki, 1973, s. 98). Na jej łamach członkowie TPBPiCP w Czerniowcach zachęcali do organizowania podobnych placówek w terenie. W jednym z numerów odniesiono się do suczawskiej Polonii: „Dzisiaj apelujemy jeszcze raz do ludzi dobrej woli w nadziei, iż tylokrotne zawoływania nasze odniosą w końcu pożądany skutek i spowodują przynajmniej w Wyżnicy i w Suczawie zorganizowanie Czytelni polskich!" („Brak czytelni", 1884, ss. 1–2). Dopiero po prawie dwudziestu latach, 5 kwietnia 1903 roku, uformował się komitet założycielski TPBPiCP w Suczawie[6]. Na łamach „Gazety Polskiej" tak opisywano to wydarzenie:

> W wielkiej sali hotelu Centralnego w Suczawie odbyło się w niedzielę, 5. b.m., wieczorem zgromadzenie w celu założenia Czytelni polskiej, której tutejsi Polacy od dawna tak pragnęli. Zgromadzenie zagaił piękną i wzruszającą przemową p. [Józef] Kwiatkowski, który na wniosek p. nadpoborcy Sworakowskiego na przewodniczącego zgromadzenia przez aklamację wybrany został. […] Z przeszło 60 obecnych wybrany został tymczasowy komitet z 12 osób dla prac przedwstępnych. Po omówieniu rozmaitych wniosków zamknął p. Kwiatkowski zgromadzenie, życząc Czytelni pomyślnego rozwoju (do czego i my się przyłączamy. Red) i upominając w serdecznych słowach, by Polacy tutejsi nie poprzestali tylko na założeniu jej, lecz żeby ją ile możności zawsze popierali. […] Cieszymy się, że podstawy do naszej przyszłej Czytelni są położone, że niebawem ją mieć będziemy, że kwitnąć będzie i Polaków na najdalszych kresach pokrzepi i zjednoczy! (co daj Boże! Red.) (J. Ch., 1903, s. 2).

26 kwietnia 1903 roku odbyło się zgromadzenie w celu wyboru stałych kierowników i wydziałowych Towarzystwa Czytelni Polskiej. W skład Pierwszego, zajmującego się działalnością charytatywną, Wydziału Towarzystwa weszli: Edward Sworakowski jako prezes, Józef Kwiatkowski i dr Krzysztof Jakubowicz jako zastępcy prezesa, „jakoteż dwunastu wydziałowych, trzech zastępców i trzech członków komisyi kontrolującej" (St. M., 1903a, s. 2). I tak, członkami zostali:

---

[5] W 1902 r. zakupiono drugi dom przy ul. Pańskiej, w którym po remoncie 2 grudnia 1905 roku uroczyście otwarto nowy Dom Polski, zob. Barnaś-Baran, 2019, ss. 565–579.

[6] A. Stronczyński, *Z dziejów „Czytelni Polskiej" w Suczawie 1903–1933*, „Kurjer Polski w Rumunji", z dn. 22 października 1933, nr 11, s. 2 – AAN, sygn. 2/358/0/3.14/87, Wycinki prasowe, k. 6.

> Jan Chrzanowski, ks. dziekan Józef Cewe, Gustaw Herzynek, ks. Tumpach, Plukasiewicz, Weicik, J. Machnica, F. Zieliński, Biliński, Sielecki, Wład. Kuna i St. Machnica […]. [Nasze Towarzystwo jest zarazem] filią „Towarzystwa oświaty ludowej" we Lwowie, będzie się więc oświatą naszego ludu, a więc rolników i rękodzielników zajmowało; odbędą się odczyty i wykłady; zostaną rozdawane książki popularne, a przedewszystkiem fachowe czasopisma, które naszemu ludowi największemu korzyści przyniosą. Wartość takiego Towarzystwa w naszym mieście jest więc nie do ocenienia (St. M., 1903a, s. 2).

Uroczyste otwarcie Czytelni Polskiej w Suczawie odbyło się 21 maja 1903 roku w obecności jego założyciela, dziekana suczawskiego ks. Józefa Cewego[7]. Ks. Cewe poświęcił budynek, a dokładnie: „Lokal przebudowany z dawnego urzędu podatkowego, składa się z dwóch izb, obie dość przestronne; w jednej z nich, w kącie dwie większe szafy. To biblioteka, powstała przeważnie z darów «Towarzystwa oświaty ludowej»" (Sołtyński, 1903, s. 1). Następnie przemawiał prezes Edward Sworakowski i delegat z Czerniowiec Stanisław Sołtyński (Towarzystwo Akademików Polskich „Ognisko"). Wieczorem w sali suczawskiego Towarzystwa Gimnastycznego odbyło się uroczyste przedstawienie słowno-muzyczne do utworów m.in. Adama Mickiewicza i Stanisława Moniuszki. Po nim bankiet w sali hotelu Centralnego, w czasie którego odczytano telegramy m.in. od prof. Alfreda Halbana, od Stowarzyszenia Rękodzielników „Gwiazda" w Czerniowcach, od Czytelni Polskiej w Wyżnicy i w Paszkanach (Sołtyński, 1903, s. 2). Czytelnia Polska w Suczawie była szóstym zrzeszeniem polskim na Bukowinie[8]. Rok później do Towarzystwa należało 170 członków. Na dorocznym walnym zgromadzeniu na prezesa ponownie wybrano Edwarda Sworakowskiego. Do Wydziału weszło też czterech nowych członków (Bujak, 2019, s. 38).

Jednym z pierwszych celów Towarzystwa była budowa własnego Domu Polskiego. Myśl ta zrodziła się w 1904 roku podczas obrad prezydium Wydziału. Za udziały wykupione przez członków, hojne dary ks. Józefa Cewego oraz Józefa Kwiatkowskiego Towarzystwo zakupiło plac pod budowę. W 1906 roku rozpoczęła się budowa według planu inż. Alojzego Friedla, członka honorowego Czytelni[9]. Członkowie Towarzystwa, którymi kierowało pragnienie zbudowania „mocnej i trwałej warowni, któraby raz na zawsze utrzymała polskość Polonji Suczawskiej, któraby mocno oparła się próbom wynarodowienia, germanizacji słabego jeszcze wówczas i łatwo poddającego

---

[7] *Książka Pamiątkowa Czytelni Polskiej w Suczawie*, Czytelnia polska w Suczawie [1903] – Archiwum Domu Polskiego, siedziby Związku Polaków w Rumunii i Stowarzyszenia Polaków w Suczawie, bez pag.

[8] Dotychczas Towarzystwa Polskie Bratniej Pomocy i Czytelnie Polskie istniały m.in. w Czerniowcach, w Waszkowcach, w Wyżnicy, w Storożyńcu, Zastawnie (Barnaś-Baran & Radziszewska, 2019, s. 120).

[9] A. Stronczyński, *Z dziejów „Czytelni Polskiej" w Suczawie 1903–1933*, „Kurjer Polski w Rumunji", z dn. 22 października 1933, nr 11, s. 2 – AAN, sygn. 2/358/0/3.14/87, Wycinki prasowe, k. 6.

się obcym, wrogim wpływom miejscowego żywiołu polskiego" (A. Stronczyński, *Z dziejów „Czytelni Polskiej" w Suczawie 1903–1933*, „Kurjer Polski w Rumunji", z dn. 22 października 1933, nr 11, s. 2 – AAN, sygn. 2/358/0/3.14/87, Wycinki prasowe, k. 6), zbierali środki finansowe na budowę domu osobiście. Fundusze wpływały od osób prywatnych, przedsiębiorców – np. Przedsiębiorstwo Chylewski, Hruby i Ska ofiarowało 100 koron na fundusz budowy (Bujak, 2016, s. 12) – oraz bukowińskiej Polonii – np. czerniowiecki TPBPiCP wyasygnował 79,30 koron jako dochód z wieczornicy dla uczczenia Konstytucji 3 Maja (Bujak, 2016, s. 12). W 1907 roku zakończyła się budowa Domu Polskiego w Suczawie, „który posiadał 2 fronty długości 40 i 30 metrów, wielką salę 18x12 m, łącznie ze sceną i 20 pokoji"(A. Stronczyński, *Z dziejów „Czytelni Polskiej" w Suczawie 1903–1933*, „Kurjer Polski w Rumunji", z dn. 22 października 1933, nr 11, s. 2 – AAN, sygn. 2/358/0/3.14/87, Wycinki prasowe, k. 6).

Członkowie Towarzystwa długo nie nacieszyli się siedzibą. W 1910 roku okazało się, że Towarzystwo nie było w stanie spłacić procentów i rat zaciągniętej pożyczki w Banku Hipotecznym we Lwowie w wysokości 100 000 koron. Ostatecznie, pomimo starań, budynek został wystawiony na licytację. Jedynie nadmierne zadłużenie uratowało przeniesienie placówki w obce ręce. Antoni Stronczyński, który w 1913 roku po raz pierwszy został członkiem Wydziału Czytelni Polskiej w Suczawie wspomina, że z kłopotami finansowymi pomogła uporać się: „[…] wojna światowa i spadek korony, który sprawił, żeśmy z r. 1921 zdołali spłacić cały dług" (A. Stronczyński, *Z dziejów „Czytelni Polskiej" w Suczawie 1903–1933*, „Kurjer Polski w Rumunji", z dn. 22 października 1933, nr 11, s. 2 – AAN, sygn. 2/358/0/3.14/87, Wycinki prasowe, k. 6). Od tej pory Dom Polski w Suczawie, wyposażony też w radio, fortepian i bilard, podobnie jak inne domy[10], stał się stałą siedzibą wszystkich polskich stowarzyszeń, w tym TPBPiCP.

W 1946 roku w Suczawie powstało kolejne stowarzyszenie jako oddział terenowy Stowarzyszenia „Dom Polski w Rumunii"[11] z siedzibą w Bukareszcie. W połowie 1947 roku skupiało ono 70 członków[12], natomiast Towarzystwo Polskie Bratniej Pomocy i Czytelnia Polska liczyło przeszło 100 członków[13]. Członkowie Towarzystwa rekrutowali się przeważnie z osób starszych,

[10] W 1910 roku Domy Polskie znajdowały się w Waszkowcach, Czerniowcach, Storożyńcu, Laurence, Pojanie Mikuli, Ickanach, Pleszy i Suczawie (Krasowska, 2006, s. 60).

[11] Program prac Oddziału Domu Polskiego w Bukareszcie na sierpień i wrzesień [1946] – AMSZ, sygn. Z-6 W-21 T-325, k. 27.

[12] Stowarzyszenie „Dom Polski w Rumunii" powstało w Bukareszcie 20 sierpnia 1946 roku. Jego Statut zezwalał na prowadzenie działalności oświatowej i kulturalnej poprzez realizację takich zadań jak: organizacja szkół polskich oraz kursów języka polskiego, literatury i historii polskiej w ośrodkach polskich, tworzenie bibliotek i czytelni. Zob. Statut Stowarzyszenia „Dom Polski w Rumunii" – AMSZ, sygn. Z-6 W-21 T-325, k. 29.

[13] Pismo St. Żylińskiego do Ambasady RP w Bukareszcie, Bukareszt 21.X.1947 r. – AMSZ, sygn. Z-6 W-23 T-351, k. 31.

emerytów, którzy „czytają prasę polską i przychodzą na imprezy" (Kaczmarek, 1991, s. 157). Towarzystwo zarządzało też majątkiem ruchomym w Bulaju, który był użytkowany przez polską szkołę.

Jesienią 1947 roku organizacja rumuńska tj. Sindicate Unite podjęła starania o zarekwirowanie Domu Polskiego w Suczawie, o czym do Ambasady RP w Bukareszcie donosił prezes Towarzystwa Stronczyński[14]. Uzyskał on następującą odpowiedź od attaché kulturalnego mgra Jerzego Krzeczowskiego:

> Ambasada RP występuje do Ministerstwa Spraw Wewnętrznych z kategorycznym sprzeciwem co do prób jakiejkolwiek rekwizycji Waszego Domu. Ambasada nie zgadza się ani na zarekwirowanie, ani na wywłaszczenie domu, który został zakupiony za pieniądze Polaków i jest własnością Towarzystwa Polskiej Bratniej Pomocy i Czytelni Polskiej w Suczawie, a więc legalnie działającego Stowarzyszenia kulturalnego Polonii Tamtejszej (Attaché kulturalny do zarządu Oddziału Stow. „DOM POLSKI" w Suczawie, 22.X.1947 r. – AMSZ, sygn. Z-6 W-23 T-351, k. 19).

W 1948 roku nowe władze rumuńskie odebrały Domowi Polskiemu w Suczawie salę teatralną z 450 miejscami na parterze i 40 miejscami w lożach (Wieruszewska & Pintescu, 2013). Na początku lat 50. XX wieku budynek Domu Polskiego w Suczawie został znacjonalizowany, i jak wspomina Helena Skokan z domu Świtlik: „w końcu mój ojciec [Karol Świtlik] oddał klucze i Dom Polski[15] przestał istnieć" (Skokan, 2008, s. 23). Niebawem, 1 września 1953 roku, w całej Rumunii rozwiązano organizacje polonijne, w tym TPBPiCP.

W latach 1903–1949 prezesami Towarzystwa Polskiego Bratniej Pomocy i Czytelni Polskiej w Suczawie kolejno byli: Edward Sworakowski (1903–1907), inż. Józef Kwiatkowski (1907–1919), ks. Józef Cewe (1919–1923), dr Krzysztof Jakubowicz (1923–1930), Antoni Stronczyński (1930–1931), Józef Skowroński (1931–1934), Antoni Stronczyński (1934–1938), ks. Franciszek Krajewski (1938–1939), Jan Wielżyński (1939–?), Stanisław Czerny (?–1943), Jan Zuber (02–07 1943), Franciszek Czajkowski (07 1943–1945), Jan Zuber (1945–1947), Józef Skowroński (1947–?), Stanisław Stronczyński (? – 06 1949), Jan Janioł (06 1949–?) (Barnaś-Baran & Radziszewska, 2019, s. 125).

[14] Pismo Stronczyńskiego do Zarządu Głównego Domu Polskiego w Bukareszcie, Suczawa 17.X.1947 r. – AMSZ, sygn. Z-6 W-23 T-351, k. 31.

[15] Polacy wznowili starania o odzyskanie Domu Polskiego w Suczawie po okresie komunizmu. Ostatecznie na mocy orzeczenia sądowego budynek zwrócono mniejszości polskiej w 1997 roku (Constantin, 2015, s. 219–223; Wieruszewska-Calistru, 2015, s. 9).

Formy działalności kulturalno-oświatowej suczawskiego Towarzystwa

Suczawski oddział TPBPiCP, na wzór czerniowieckiego, w okresie swojego funkcjonowania organizował następujące formy pracy kulturalno-oświatowej:

a) kursy, wykłady i odczyty;
b) działalność biblioteki i świetlicy;
c) uroczyste obchody rocznic ważnych zdarzeń lub uczczenie wybitnych przedstawicieli narodu polskiego;
d) przedstawienia teatralne;
e) towarzyskie zebrania;
f) zabawy towarzyskie;
g) wycieczki;
h) reprezentowanie polskich interesów narodowych i kulturalnych oraz manifestowanie polskości i jej praw na zewnątrz wobec władz i innych narodowości w kraju (por. Biedrzycki, 1973, s. 140).

Szczególnym rodzajem działalności oświatowej były kursy języka polskiego. Potrzeba ich prowadzenia wynikała z faktu, że w Suczawie Polacy nie mieli własnej szkoły, a jedynie Czytelnia Polska sprawowała opiekę nad szkołą polską w Bulaju prowadzoną najpierw przez bukowińskie Koło Towarzystwa Szkół Ludowych („Bukowińskie TSL", 1914, s. 1), następnie Polską Macierz Szkolną w Rumunii i Polski Związek Szkolny oraz Stowarzyszenie „Dom Polski w Rumunii". Wprawdzie Bukowińczyk, urzędnik rumuńskiego Ministerstwa Wychowania Narodowego, Mieczysław Jaworowski[16] domagał się uruchomienia dziesięciu szkół polskich w Rumunii – w tym szkoły powszechnej i liceum przemysłowego w Suczawie[17] – to jednak poczynione starania nie przyniosły spodziewanych efektów. Ostatecznie w Suczawie nie otwarto szkoły polskiej. Dzieci polskie, podobnie jak dzieci żydowskie, ukraińskie, niemieckie, uczęszczały do szkół rumuńskich[18]. Poza domem, jedynie na suczawskich kursach uczyły się języka polskiego.

W okresie międzywojennym kursy języka polskiego odbywały się zazwyczaj raz w tygodniu, w niedzielę, i uczestniczyły w nich dzieci. („Czekaliśmy na niedzielę, żeby po południu pójść do Domu Polskiego. Mieliśmy lekcje polskiego" [Skokan, 2008, s. 23]). Natomiast po II wojnie światowej kursy języka polskiego prowadzono trzy razy w tygodniu po dwie–trzy godziny lekcyjne. Miały one specjalny program nauki dostosowany do potrzeb lokalnych, który

---

[16] Mieczysław Jaworowski (ur. 10 sierpnia 1910 roku w Waszkowcach nad Czeremoszem) – aktywny działacz społeczny Polonii w Rumunii.

[17] Memoriał dotyczący zagadnienia ludności polskiej mieszkającej w Rumunii [1945] – AMSZ, sygn. Z-6 W-21 T-325, kk. 106–107.

[18] Sprawozdanie z podróży służbowej do Suczawy w dn. 12–15.XI.1948 r. – AMSZ, sygn. Z-6 W-25 T-378, k. 49.

obejmował język polski, podstawowe wiadomości z zakresu historii i geografii Polski[19]. Na przykład w roku szkolnym 1947/48 na kurs języka polskiego w Suczawie uczęszczało ok. dziesięciorga dzieci[20].

Wśród innych inicjatyw edukacyjnych wykłady i odczyty zdarzały się sporadycznie, najczęściej okazjonalnie. Do stałych prelegentów zaliczyć trzeba prezesów Towarzystwa. Dla przykładu warto wymienić przemówienia Józefa Kwiatkowskiego podczas zebrania założycielskiego Towarzystwa, z okazji 100-lecia urodzin Juliusza Słowackiego[21], czy prezesa Józefa Skowrońskiego podczas 30-lecia TPBPiCP. Odczyty z dziedziny języka, literatury i dziejów polskich wygłaszali m.in. wiceprezes Antoni Stronczyński, konsul RP Marian Uzdowski, prezes Związku Stowarzyszeń Polskich w Rumunii ks. prałat Andrzej Łukasiewicz. Z mowami okolicznościowymi wystąpili przedstawiciele władz państwowych i kościelnych oraz organizacji rumuńskich (prof. Ştefan Pavelescu, burmistrz miasta Suczawy Nicolae Caba, prefekt powiatu suczawskiego Vasilie Ienceanu), a także niemieckich (A. Franke)[22].

Działalność oświatowa Towarzystwa, wyrażająca się prowadzeniem biblioteki i świetlicy, miała duży wpływ na proces kształtowania się tożsamości narodowej członków polskiej grupy etnicznej, będącej nieodłączną częścią wielonarodowej Bukowiny. Już w 1904 roku zbiór biblioteczny stanowiło 650 dzieł (Bujak, 2019, s. 38). Z kolei suczawska świetlica miała niemałą ofertę gazet polskich, wśród których znajdowały się tytuły takie jak „Gazeta Polska" (1883–1928), „Polak w Rumunii" (1932–1933), „Kurier Polski w Rumunii" (1933–1938) wydawane w Czerniowcach oraz bukareszteńskie „Nowiny Polskie" (1946).

Inną formą działalności oświatowo-kulturalnej Towarzystwa były uroczyste obchody rocznic ważnych zdarzeń lub uczczenie wybitnych postaci narodu polskiego. Ich program zwykle rozpoczynał się nabożeństwem kościelnym, w dalszej kolejności wygłaszano referat okolicznościowy, po którym następowała część artystyczna. Jedną z pierwszych uroczystości były obchody setnej rocznicy urodzin Juliusza Słowackiego. Odbyły się one na początku września 1909 roku w specjalnie na tę okoliczność udekorowanej sali Domu Polskiego. W bogatym programie uroczystości znalazła się msza święta poprzedzona słowem wstępu wygłoszonym przez prezesa Czytelni Józefa

[19] Szkolnictwo polskie w Rumunii. Załącznik nr 1 do pisma Attaché Kulturalnego mgr. Jerzego Krzeczowskiego do Biura Konsularnego MSZ w Warszawie, 04.09.1947– AMSZ, sygn. Z-6 W-23 T-351, k. 3.

[20] Sprawozdanie z podróży służbowej na Bukowinę (11–17 VIII 1948) – AMSZ, sygn. Z-6 W-25 T-378, k. 38.

[21] *Książka Pamiątkowa Czytelni Polskiej w Suczawie*, wycinek prasowy: S. M., *Suczawa, d. 9 września 1909*, „Gazeta Polska", bez pag. – Archiwum Domu Polskiego, siedziby Związku Polaków w Rumunii i Stowarzyszenia Polaków w Suczawie.

[22] *Książka Pamiątkowa Towarzystwa Polskiego Bratniej Pomocy i Czytelni Polskiej w Suczawie*: *Jubileusz 30-r. Czytelni Polskiej*, bez pag. – Archiwum Domu Polskiego, siedziby Związku Polaków w Rumunii i Stowarzyszenia Polaków w Suczawie.

Kwiatkowskiego. W dalszej części licznie zgromadzona Polonia wysłuchała odczytów o Słowackim, deklamacji słowno-muzycznych utworów polskiego wieszcza, a na koniec wzięła udział w zabawie tanecznej. Uroczystość uznano następnie „szkołą dla młodzieży naszej, pozbawionej tu polskiej nauki, ogniskiem dla starszych, zagrzewającym ciepłem rodzinnem" (*Książka Pamiątkowa Czytelni Polskiej w Suczawie*, Wycinek prasowy: S. M., *Suczawa, d. 9 września 1909*, „Gazeta Polska", bez pag. – Archiwum Domu Polskiego, siedziby Związku Polaków w Rumunii i Stowarzyszenia Polaków w Suczawie).

Członkowie Towarzystwa organizowali również inne jednorazowe jubileusze, jak na przykład obchody 500-lecia „zwycięstwa grunwaldzkiego", obchodzone uroczyście w Domu Polskim pod koniec sierpnia 1910 roku (Bujak, 2010, s. 37). Z kolei cyklicznie obchodzono rocznice powstania listopadowego i styczniowego, uchwalenia Konstytucji 3 Maja. Niecodzienny charakter miały jubileusze istnienia Towarzystwa. Szczególny przebieg miał ten z okazji trzydziestolecia TPBPiCP, który odbył się 21 października 1933 roku. Rozpoczął się nabożeństwem, a następnie wszyscy obecni, śpiewając pieśń „My, Pierwsza Brygada", udali się pochodem na akademię do szczelnie wypełnionej publicznością sali Domu Polskiego. Podczas akademii głos zabrali prezes Czytelni Polskiej Józef Skowroński i wiceprezes Antoni Stronczyński, konsul RP Marian Uzdowski, prefekt powiatu suczawskiego Vasilie Ienceanu, prezes Związku Stowarzyszeń Polskich w Rumunii[23] ks. prałat Andrzej Łukasiewicz oraz delegat zespołu artystycznego „Ciprian Porumbescu" prof. Stefan Pavelescu. Po przemówieniach odczytano akt poświęcenia sztandaru, a następnie ponad sto osób udało się na obiad, podczas którego wysłuchano przemów burmistrza miasta Suczawy Nicolae Caby oraz delegata suczawskiego stowarzyszenia chrześcijańsko-niemieckiego[24] A. Franke. Po obiedzie rozpoczęła się część artystyczna. W wielkiej sali Domu Polskiego prezentował się m.in. chór męski i mieszany „Lutnia", kółko amatorskie członków Czytelni Polskiej w Suczawie z dwoma przedstawieniami teatralnymi. Z okazji jubileuszu wydano okolicznościową pocztówkę[25]. W uroczystych obchodach wzięli udział też Polacy z Czerniowiec, Seretu, Sadogóry i innych miejscowości (Breabăn, 2013, ss. 6–7).

Rytm zebrań wyznaczał również kalendarz religijny. Członkowie Towarzystwa wraz z rodzinami spotykali się w Domu Polskim i obchodzili „opłatek", gwiazdkę dla dzieci, „święcone", czyli spotkanie wielkanocne. Dla przykładu warto wspomnieć, że w styczniu 1938 roku zorganizowano w Domu

---

[23] Związek Stowarzyszeń Polskich w Rumunii założono w kwietniu 1932 roku na zjeździe w Hliboce. Skupiał on 96 organizacji polskich w Wielkiej Rumunii. Pierwszym prezesem został ks. Andrzej Łukasiewicz (Nowak, 2010, s. 11).

[24] Stowarzyszenie chrześcijańsko-niemieckie powstało w Suczawie w 1913 roku. Zob. *Die Bukowina*, b.d.

[25] *Książka Pamiątkowa Towarzystwa Polskiego Bratniej Pomocy i Czytelni Polskiej w Suczawie*: *Jubileusz 30-r. Czytelni Polskiej*, bez pag. – Archiwum Domu Polskiego, siedziby Związku Polaków w Rumunii i Stowarzyszenia Polaków w Suczawie.

Polskim jasełka, po zakończeniu których wniesiono na scenę udekorowane drzewko i urządzono dzieciom gwiazdkę. Trzydzieścioro dzieci otrzymało prezenty w postaci materiału na ubrania, na sukienki i koszule oraz pończochy. Cztery dni później 6 stycznia 1838 roku Czytelnia Polska w Suczawie urządziła opłatek dla swych członków, w którym wzięło udział ponad dwieście osób[26]. Polacy w Suczawie świętowali też imieniny prezesa TPBPiCP oraz ks. Józefa Cewego[27]. Gromadzili się w celu pożegnania osób zmieniających miejsce zamieszkania. Na przykład 3 lutego 1906 roku „Członkowie Czytelni Polskiej zebrali się licznie, aby pożegnać rodzinę Baranowskich, którzy z powodu przeniesienia służbowego komisarza straży skarbowej do Dornawatry opuścili Suczawę" (Bujak, 2017, s. 19). W murach Domu Polskiego podejmowano również gości. Z zapisów kronikarskich wynika, że z radością przyjmowano lwowskich techników w 1904 roku czy przejeżdżających przez Suczawę w 1915 roku oraz w 1919 roku legionistów polskich[28]. W gościnnych progach Domu Polskiego przebywali m.in. Emanuel Dworski, radca dworu i krajowy inspektor szkolny, długoletni prezes i członek honorowego TBPiCP w Czerniowcach, „wielce zasłużony pracownik na polu obywatelskim i narodowego życia Bukowiny" (27 marca 1913) (Bujak, 2013, s. 15), Józef Franciszek Bagiński z Warszawy (17 września 1917), sekcja Towarzystwa Gimnastycznego „Sokół", która 6 stycznia 1929 roku odegrała dwa przedstawienia: *Jeden z ostatnich* i *Bolszewicy pod Warszawą*. W 1932 roku goszczono uczestników wycieczki Polaków z Seretu[29]. We wrześniu 1939 roku z pokoi gościnnych Domu Polskiego korzystał gen. Józef Haller wraz z towarzyszami[30]. Schronienie znaleźli też polscy uchodźcy wojskowi i cywilni (Wieruszewska & Pintescu, 2013).

Do przedsięwzięć o charakterze kulturalnym należały przedstawienia teatralne. Suczawskie Towarzystwo wyróżniało się tym, że już na początku działalności zawiązała się tu grupa aktorów amatorów. Grupa ta stworzyła

---

[26] *Życie polskie w Rumunii*, „Kurjer Polski w Rumunji", z dn. 23 stycznia 1938 – AAN, sygn. 2/358/0/3.14/86, k. 40.

[27] *Książka Pamiątkowa Czytelni Polskiej w Suczawie*, wpis z 18 marca 1915 roku, bez pag. – Archiwum Domu Polskiego, siedziby Związku Polaków w Rumunii i Stowarzyszenia Polaków w Suczawie.

[28] *Książka Pamiątkowa Czytelni Polskiej w Suczawie*, wpisy z 23 lutego 1915, z 26 maja 1904, z 16 lutego 1919 roku, bez pag. – Archiwum Domu Polskiego, siedziby Związku Polaków w Rumunii i Stowarzyszenia Polaków w Suczawie.

[29] *Książka Pamiątkowa Czytelni Polskiej w Suczawie*, wpis z 11 września 1932 roku, bez pag. – Archiwum Domu Polskiego, siedziby Związku Polaków w Rumunii i Stowarzyszenia Polaków w Suczawie.

[30] Treść wpisu gen. J. Hallera w książce pamiątkowej: „W ciężkich czasach dopustu Bożego i dziejowego kataklizmu zatrzymawszy się w Domu Polskim, gdzie najlepsze serca polskie otwarły się dla niedolą dotkniętych Polaków, otwierając zarazem gościnne podwoje Domu Polskiego, wpisuję się z wiarą w przyszłość lepszą i jasną i z nadzieją w Bogu. Bóg Zapłać Wam Kochani Rodacy". *Książka Pamiątkowa Czytelni Polskiej w Suczawie*, wpis z 19 września 1939 roku, bez pag. – Archiwum Domu Polskiego, siedziby Związku Polaków w Rumunii i Stowarzyszenia Polaków w Suczawie.

amatorskie kółko teatralne, które uświetniało różne obchody i uroczystości. Egzemplifikuje to poniższy fragment relacjonujący przebieg wydarzenia z 16 marca 1913 roku:

> Polacy z Bułaja, Jackan i miejscowi uroczyście obchodzili 50-lecie powstania styczniowego. Patriotyczne zagajenie i okolicznościowy odczyt wygłosił prezes Czytelni Polskiej Józef Kwiatkowski. Potem nastąpiło udane przedstawienie miejscowych amatorów *Za sztandarem*. Uroczystość zakończył żywy obraz układu Chrzanowskiego: *Hołd powstańcom z r. 1863* (Bujak, 2013, s. 14).

Repertuar suczawskich aktorów nie ograniczał się do przedstawień okolicznościowych. Miejscowi amatorzy sięgali po utwory wybitnych komediopisarzy epoki romantyzmu – Aleksandra Fredry czy Józefa Korzeniowskiego. Komedię pt. *Majster i czeladnik* Józefa Korzeniowskiego odegrali w składzie: Helena Barańska, Antoni Barański, Józef Garbicz, Stanisław Jaworski, Józef Sworakowski, Ludwik Tomkiewicz, Eugenia Tomkiewiczowa (Bujak, 2015, s. 11).

Amatorski ruch artystyczny członków Towarzystwa wykraczał jednak poza teatr. W Suczawie zawiązano również kółko śpiewacze oraz chóry (Breabăn, 2013, s. 6). W pierwszej dekadzie XX wieku chóry mieszany i męski prowadził nauczyciel Stanisław Jaśkiewicz. Po II wojnie światowej członkowie polskich stowarzyszeń w Suczawie udzielali się w chórze świeckim i chórze kościelnym[31].

Niemalejącym zainteresowaniem członków Towarzystwa, już od początku jego istnienia, cieszyły się zebrania towarzyskie. Jednym z pierwszych była wieczornica, która miała miejsce 19 lipca 1903 roku (St. M., 1903b, s. 3). Tego typu spotkania również miały określony program, na który składały się przedstawienia teatralne, loterie fantowe (kiermasze) i tańce. W okresie międzywojennym Suczawa słynna była z polskich niedzielnych wieczorów, na które przychodzili też miejscowi Niemcy i Rumuni oraz Czesi i Rusini. Poniżej relacja jednego z nich:

> Regularnie odbywają się niedzielne wieczorki, aranżowane przez młodego i dzielnego rodaka naszego p. Stanisława Jaśkiewicza. Na szczególną wzmiankę zasługuje tu wieczorna zabawa, urządzona w niedzielę, dnia 22 t. m. w dużej sali naszego „Domu Polskiego", która w harmonijnem współdziałaniu spajała ze sobą oprócz licznych rodaków naszych także kilku Czechów i Rusinów, należących do naszej Czytelni. Produkcye chóru mieszanego i męskiego pod batutą p. St. Jaśkiewicza, […] wspólna gra na fortepianie pny Lindner i pni Czerny […] ubawił naszą publiczność także p. Wacław Müller wygłoszeniem wesołych monologów; jednak koroną całej zabawy było odegranie jednoaktowej komedyjki hr. A. Fredry pt. „Consilium facultatia" (S. M., 1909, s. 1).

---

[31] Sprawozdanie dotyczące stanu i dotychczasowych realizacji szkolnictwa polskiego w Rumunii, Bukareszt 10.02.1947 r. – AAN, sygn. 2/283/0/-/500, k. 12.

W roli aktorów amatorów wystąpili: Stanisław Jaśkiewicz, Ludomiła Machnicówna, Wanda Matyskówna, Wiktor Czernelecki, Tadeusz Matyskaw, Ludwiński, Helena Barańska, Wacław Müller oraz sufler pan Baranowski. Jak pisano, „zabawę zakończyły tańce, z których się widzom najbardziej podobał czardasz, wykonany przez uczniów i uczennice p. St. Jaśkiewicza" (S. M., 1909, s. 1). Na łamach czerniowieckiej prasy ukazywały się też wzmianki o suczawskich polskich zabawach tanecznych kończących obchody rocznic świąt narodowych. Oto relacja:

> Miejscowi i okoliczni Polacy obchodzili rocznicę uchwalenia Konstytucji 3 Maja. [7 maja 1911 roku]. Po udziale w porannej mszy św. udali się do Domu Polskiego, gdzie wysłuchali odczytu prezesa Czytelni Józefa Kwiatkowskiego […]. Wieczorem natomiast rodacy wysłuchali drugiego referatu, wygłoszonego przez młodego urzędnika kolejowego, reprezentanta czerniowieckiego „Ogniska" Wiktora Czerneleckiego, który nakreślił barwny obraz ustroju Polski czasów Konstytucji 3 Maja, obejrzeli przedstawienie komediowe „Dwóch głuchych" w wykonaniu m.in. Barańskich, Mangolda i Krasińskiego. Obchody zakończono zabawą taneczną, trwającą do świtu (Bujak, 2011, s. 15).

Warto wspomnieć, że coroczną imprezą towarzyską był także bal sylwestrowy. Członkowie Towarzystwa po raz ostatni uczestniczyli „w Domu Polskim na Sylwestra w 1949 r." (Skokan, 2008, s. 23).

W ramach działalności Towarzystwa odbywały się również rozmaite wycieczki. Z dostępnych źródeł archiwalnych wynika, że organizowano je do miejscowości położonych niedaleko Suczawy. Członkowie suczawskiego Towarzystwa często odwiedzali pobliski Bulaj, np. 12 czerwca 1904 roku odbyła się „udana całodzienna wycieczka członków suczawskiej Czytelni Polskiej do Bułaja" (Bujak, 2019, s. 36). Z wyprawy, która odbyła się 29 czerwca 1923 roku, zamieszczono kilka zdjęć na kartach kroniki. Jej celem było przyjęcie delegacji Polskiej Rady Narodowej[32] w Bulaju[33]. Członkowie Towarzystwa łączyli wyjazdy ze spotkaniami z Polakami mieszkającymi na prowincji. Podczas nich również odbywały się rozmaite przedstawienia artystyczne („2 sztuki teatralne odegrane również w sąsiednich wioskach" [Sprawozdanie dotyczące stanu i dotychczasowych realizacji szkolnictwa polskiego w Rumunii, Bukareszt 10.02.1947 r. – AAN, sygn. 2/283/0/-/500, k. 12]).

Wśród młodych członków Towarzystwa aktywność kulturalno-towarzyską rozwijało Koło Młodzieży. W latach dwudziestych XX wieku zajęcia z młodzieżą prowadziła Elżbieta Lipecka, nauczycielka z Polski. Przybyła ona do Suczawy w 1923 roku. Popołudniowe niedzielne spotkania w Kółku Mło-

---

[32] Polska Rada Narodowa powstała w 1918 roku z przekształcenia bukowińskiego Koła Polskiego. Na pierwszego prezesa powołano dra Stanisława Kwiatkowskiego. Zob. Nowak, 2010, s. 9.

[33] *Książka Pamiątkowa Czytelni Polskiej w Suczawie*, Fotografie z podpisami z dn. 29 czerwca 1923 roku, bez pag. – Archiwum Domu Polskiego, siedziby Związku Polaków w Rumunii i Stowarzyszenia Polaków w Suczawie.

dzieży upływały młodym ludziom i nauczycielce na próbach artystycznych do przedstawień (Skokan, 2008, ss. 22–23). Po II wojnie światowej suczawskie Koło Młodzieży rozwijało swą działalność kulturalno-towarzyską głównie w formie wieczorków tanecznych, popisów artystycznych[34].

W suczawskim Towarzystwie reprezentowanie polskich interesów narodowych i kulturalnych, manifestowanie polskości i jej praw na zewnątrz wobec władz i innych narodowości w kraju odbywało się głównie za pośrednictwem prasy polskiej. Lokalni korespondenci wysyłali do redakcji „Gazety Polskiej" sprawozdania z życia ich organizacji. Kierując się patriotycznymi pobudkami, „grono ludzi skupionych wokół tej warowni polskości służyło wiernie narodowym ideałom, dodając mocy do wytrwania tym, w których osłabł duch. Prostymi środkami […] wpływało na ogół Polaków, krzepiąc serca i kształcąc umysły" (A. Stronczyński, *Z dziejów „Czytelni Polskiej" w Suczawie 1903–1933*, „Kurjer Polski w Rumunji", z dn. 22 października 1933, nr 11, s. 2 – AAN, sygn. 2/358/0/3.14/87, Wycinki prasowe, k. 6). Członkowie Towarzystwa, za sprawą redaktora Antoniego Stronczyńskiego, wydali w 1936 roku kilka numerów „Gazety Suczawskiej" (Anghel, 1996, s. 103).

Zakończenie

Towarzystwo Polskie Bratniej Pomocy i Czytelni Polskiej w Suczawie jako filia placówki czerniowieckiej przez pięćdziesiąt lat zajmowało się działalnością głównie kulturalno-oświatową. Funkcjonowało w I połowie XX wieku. Prowadziło kursy języka polskiego i odczyty. Z jednej strony organizowało rocznice i uroczystości narodowe, z drugiej – zapewniało rozrywkę, a jednocześnie dbało o życie towarzyskie swoich działaczy i ich rodzin (zabawy taneczne połączone z loteriami, kiermaszami, występami artystycznymi). Utrzymywało też łączność między Towarzystwem a mieszkającymi w oddaleniu rodakami. Obecnie tradycje Towarzystwa Polskiego Bratniej Pomocy i Czytelni Polskiej w Suczawie pielęgnuje Stowarzyszenie „Dom Polski" w Suczawie. W 2003 roku świętowano jubileusz stulecia tej instytucji[35]. Z tej okazji wznowiono zapiski w Księdze Pamiątkowej Czytelni Polskiej w Suczawie.

Dziś Polonia, która żyje w Suczawie, stanowi zaledwie niewielki odsetek wielokulturowego społeczeństwa miasta, będącego stolicą jednego z największych okręgów w Rumunii. Cieszy fakt, że mamy zatem kolejne pokolenia, które szczycą się polskim rodowodem i poprzez różnorodne formy działalności podtrzymują kulturę i tradycję – w tym uwypuklając posługiwanie

[34] Sprawozdanie z działalności Stow. „DOM POLSKI W RUMUNII" za okres od lipca 1946 r. do maja 1947 r. – AMSZ, sygn. Z-6 W-23 T-351, k. 11.

[35] *Książka Pamiątkowa Czytelni Polskiej w Suczawie*, *100-lecie Towarzystwa Bratniej Pomocy i Czytelni Polskiej w Suczawie*, bez pag. – Archiwum Domu Polskiego, siedziby Związku Polaków w Rumunii i Stowarzyszenia Polaków w Suczawie.

się językiem polskim, praktykowanie wiary katolickiej czy celebrowanie polskich świąt narodowych.

Niniejsze opracowanie stanowi pierwszą próbę całościowego przedstawienia historii i działalności – głównie kulturalno-oświatowej – suczawskiego Towarzystwa Polskiego Bratniej Pomocy i Czytelni Polskiej. Stąd zachodzi też potrzeba, dla lepszego zobrazowania analizowanego tu zagadnienia, dalszych badań, np. za pomocą metody wywiadu z osobami, które miały doświadczenie w prowadzeniu lub korzystaniu z bogatej oferty organizacji polonijnej w Suczawie.

ARCHIWALIA

Archiwum Akt Nowych (AAN, Warszawa):
- sygn. 2/283/0/–/500 – Sprawozdanie dotyczące stanu i dotychczasowych realizacji szkolnictwa polskiego w Rumunii, Bukareszt 10.02.1947 r.
- sygn. 2/358/0/3.14/86 – *Życie polskie w Rumunii*, „Kurjer Polski w Rumunji", z dn. 23 stycznia 1938.
- sygn. 2/358/0/3.14/87 – K.S., *Z przeszłości Suczawy*, „Kurjer Polski w Rumunji", z dn. 22 października 1933, nr 11, s. 2.
- sygn. 2/358/0/3.14/87 – Stronczyński, *Z dziejów „Czytelni Polskiej" w Suczawie 1903–1933*, „Kurjer Polski w Rumunji", z dn. 22 października 1933, nr 11, s. 2.

Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych (AMSZ, Warszawa):
- sygn. Z-6 W-21 T-325 – Memoriał dotyczący zagadnienia ludności polskiej mieszkającej w Rumunii [1945].
- sygn. Z-6 W-21 T-325 – Program prac Oddziału Domu Polskiego w Bukareszcie na sierpień i wrzesień [1946].
- sygn. Z-6 W-23 T-351 – Attaché kulturalny do zarządu Oddziału Stow. „DOM POLSKI" w Suczawie, 22.X.1947 r.
- sygn. Z-6 W-23 T-351 – Pismo St. Żylińskiego do Ambasady RP w Bukareszcie, Bukareszt 21.X.1947 r.
- sygn. Z-6 W-23 T-351 – Pismo Stronczyńskiego do Zarządu Głównego Domu Polskiego w Bukareszcie, Suczawa 17.X.1947 r.
- sygn. Z-6 W-23 T-351 – Sprawozdanie z działalności Stow. „DOM POLSKI W RUMUNII" za okres od lipca 1946 r. do maja 1947 r.
- sygn. Z-6 W-23 T-351 – Szkolnictwo polskie w Rumunii. Załącznik nr 1 do pisma Attaché Kulturalnego mgr. Jerzego Krzeczowskiego do Biura Konsularnego MSZ w Warszawie, 04.09.1947.
- sygn. Z-6 W-25 T-378 – Notatka J. Saloni dotycząca ilości Polaków w ośrodkach przez nią wizytowanych, 04.11.1948.
- sygn. Z-6 W-25 T-378 – Sprawozdanie z podróży służbowej do Suczawy w dn. 12–15.XI.1948 r.
- sygn. Z-6 W-25 T-378 – Sprawozdanie z podróży służbowej na Bukowinę (11–17 VIII 1948).

Archiwum Domu Polskiego, siedziby Związku Polaków w Rumunii i Stowarzyszenia Polaków w Suczawie:

Książka Pamiątkowa Czytelni Polskiej w Suczawie, bez paginacji:

- *100-lecie Towarzystwa Bratniej Pomocy i Czytelni Polskiej w Suczawie*.
- *Czytelnia polska w Suczawie* [1903].
- Fotografie z podpisami z dn. 29 czerwca 1923 roku.
- *Jubileusz 30-r. Czytelni Polskiej*.
- Wpis z 26 maja 1904 roku.
- Wpis z 23 lutego 1915 roku.
- Wpis z 18 marca 1915 roku.
- Wpis z 16 lutego 1919 roku.
- Wpis z 11 września 1932 roku.
- Wpis z 19 września 1939 roku.
- Wycinek prasowy: S. M., *Suczawa, d. 9 września 1909*, „Gazeta Polska".

BIBLIOGRAFIA

Anghel, F. (1996). Polskie społeczności w Wielkiej Rumunii (1918–1940). *Studia Polonijne*, *1996*(17), 97–106.

Barnaś-Baran, E. (2019). Działalność opiekuńcza Towarzystwa Polskiego Bratniej Pomocy i Czytelni Polskiej w Czerniowcach w drugiej połowie XIX wieku i na początku wieku XX. W K. Stempel-Gancarczyk & E. Wieruszewska-Calistru (Red.), *O relacjach polsko-rumuńskich na przestrzeni wieków w stulecie Odzyskania Niepodległości Polski i Wielkiego Zjednoczenia Rumunii / Despre relaţiile polono-române de-a lungul timpului în anul Centenarului Independenţei Poloniei şi Marii Uniri a României* (ss. 565–579). Związek Polaków w Rumunii.

Barnaś-Baran, E., & Radziszewska, M. (2019). Działalność kulturalno-oświatowa Polonii w Rumunii na przykładzie Czerniowiec i Suczawy. *Przegląd Historyczno--Oświatowy*, *2019*(1–2), 115–133.

Biedrzycki, E. (1973). *Historia Polaków na Bukowinie*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Brak czytelni. (1884). *Gazeta Polska*, *69*, 1–2.

Breabăn, B. (2013). 110 rocznica założenia Towarzystwa Bratniej Pomocy i Czytelni Polskiej w Suczawie. *Polonus*, *5*, 6–7.

Bujak, J. (2010). Kronika bukowińskich Polaków. *Polonus*, *7–8*, 37.

Bujak, J. (2011). Kronika bukowińskich Polaków. *Polonus*, *5*, 15.

Bujak, J. (2013). Kronika bukowińskich Polaków. *Polonus*, *3*, 14–15.

Bujak, J. (2015). Kronika bukowińskich Polaków. *Polonus*, *8*, 11.

Bujak, J. (2016). Kronika bukowińskich Polaków. *Polonus*, *5*, 12.

Bujak, J. (2017). Kronika bukowińskich Polaków. *Polonus*, *3*, 19.

Bujak, J. (2019). Kronika bukowińskich Polaków. *Polonus*, *6*, 36–38.

Bukowińskie TSL. (1914). *Gazeta Polska*, *37*, 1.

Constantin, I. (2015). Câteva repere ale istoriei comunităţii polonezilor din România, în perioada regimului comunist. W S. Iachimovschi, K. Stempel-Gancarczyk, & E. Wieruszewska-Calistru (Red.), *Polska i Rumunia: Wspólnie – obok – blisko / Polonia şi România: Împreună –alături –aproape* (ss. 219–223). Związek Polaków w Rumunii.

Chlebowski, B., Walewski, W., & Sulimierski, F. (1890). *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich* (T. 11). Druk Wieku.

Ćwik, W. (1885). *Przeszłość Towarzystwa Polskiego Bratniej Pomocy i Czytelni Polskiej w Czerniowcach, przedruk z Gazety Polskiej*. W drukarni Rudolfa Eskharda.

Die Bukowina. (b.d.). https://web.archive.org/web/20200125083116/http://www.bukowinafreunde.de/geschichte.html

J. Ch. (1903, kwiecień 9). Korespondencye: Suczawa, 6. kwietnia 1903. *Gazeta Polska*, *29*, 2.

Kaczmarek, U. (1991). *Aktywność kulturalno-oświatowa Polonii w Bułgarii, Czechosłowacji, Niemieckiej Republice Demokratycznej, Rumunii i na Węgrzech w latach 1945–1989*. Wydawnictwo Naukowe UAM.

Krasowska, H. (2006). *Górale polscy na Bukowinie Karpackiej: Studium socjolingwistyczne i leksykalne*. Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk.

Krasowska, H., Pokrzyńska, M., & Suchomłynow, L. A. (2018). *Świadectwo zanikającego dziedzictwa: Mowa polska na Bukowinie: Rumunia – Ukraina*. Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk.

Nowak, K. (2010). Polskie życie organizacyjne w Rumunii do 1989 roku. W S. Iachimovschi & E. Wieruszewska-Calistru (Red.), *Związek Polaków w Rumunii / Uniunea Polonezilor din România 1990–2010* (ss. 9–28). Związek Polaków w Rumunii.

Rossmanith, A. (2012). Struktura demograficzna i migracje Polaków w wybranych skupiskach w okręgu Suczawa na przełomie XX i XXI w. W K. Stempel-Gancarczyk & E. Wieruszewska-Calistru (Red.), *Świat relacji polsko-rumuńskich / Lumea relaţiilor polono-române* (ss. 305–318). Związek Polaków w Rumunii.

S. M. (1909, sierpień 29). Suczawa, dnia 24 sierpnia 1909. *Gazeta Polska*, *69*, 1.

St. M. (1903a, maj 3). Korespondencye: Suczawa, 28. kwietnia. *Gazeta Polska*, *36*, 2.

St. M. (1903b, lipiec 26). Z Suczawy. *Gazeta Polska*, *60*, 3.

Saltco, E., & Niculică, A. (2018). *Enciclopedia Bucovinei personalităţi: Localităţi, societăţi, presă, instituţii* (T. 3). Editura Karl A. Romstorfer.

Skokan, H. (2008). Wspomnienia. *Polonus*, *10*, 22–23.

Sołtyński, S. (1903). Nowa placówka. *Gazeta Polska*, *43*, 1.

Wieruszewska, E., & Pintescu, F. (2013, czerwiec 18). *Miejscowości z mniejszością polską: Suczawa*. Dompolski.ro. http://dompolski.ro/pl/miejsowosci-z-mniejszoscia-polska/suczawa/

Wieruszewska-Calistru, E. (2015). 25 lat działalności Związku Polaków w Rumunii. W S. Iachimovschi & I. Biseada (Red.), *25 lat działalności Związku Polaków w Rumunii / 25 de ani de activitate a Uniunii Polonezilor din România* (ss. 38–54). Związek Polaków w Rumunii.

Cultural and Educational Activity of the Polish Brotherly Aid and the Polish Reading Room Society in Suceava, 1903–1953

Summary

This study presents selected initiatives of the Polish Brotherly Aid and the Polish Reading Room Society in Suceava, founded in 1903 as a branch of the Chernivtsi organisation of the same name. As declared in its constitution, the tasks of the Society included conducting charitable, cultural and educational activity. For half a century of its

existence, the Suceava Society was mainly involved in cultural and educational activity, offering courses of the Polish language, lectures and readings, celebrating anniversaries of important events and honouring outstanding Polish national figures. Pursuing various forms of cultural activity, such as performances, concerts and dancing events, the Society was a centre of social life of its members and their families. It also maintained contact with compatriots. Thanks to the initiative of Fr Józef Cewe, the Society built their own Polish House, which has been serving the subsequent generations of Poles living in Romania until this day. The tradition of the Polish Brotherly Aid and the Polish Reading Room Society in Suceava is cultivated by the Polish House Association in Suceava, which continues the activity of its predecessor.

Keywords: education; culture; Polish Brotherly Aid and the Polish Reading Room Society; Polish minority; Suceava; Polish House

Towarzystwo Polskie Bratniej Pomocy i Czytelni Polskiej w Suczawie (1903–1953) i jego działalność kulturalno-oświatowa

Streszczenie

Celem opracowania jest zaprezentowanie wybranych inicjatyw Towarzystwa Polskiego Bratniej Pomocy i Czytelni Polskiej w Suczawie (rum. Suceava). Towarzystwo powstało w 1903 roku i było filią placówki czerniowieckiej (ukr. Чернівці). Do zadań statutowych Towarzystwa należało prowadzenie działalności dobroczynnej oraz kulturalno-oświatowej. Przez pół wieku istnienia suczawskie Towarzystwo zajmowało się działalnością głównie kulturalno-oświatową: prowadziło kursy języka polskiego, wykłady i odczyty, celebrowało rocznice ważnych zdarzeń i czciło wybitnych przedstawicieli narodu polskiego. Poprzez różne formy aktywności kulturalnej – m.in. przedstawienia, koncerty, zabawy taneczne – organizowało życie towarzyskie członkom i ich rodzinom. Towarzystwo utrzymywało też łączność z rodakami. Podjęło starania – dzięki inicjatywie ks. Józefa Cewego – o wybudowanie własnego Domu Polskiego. Dziś służy on kolejnym pokoleniom Polaków mieszkających w Rumunii. Spadkobiercą tradycji Towarzystwa Polskiego Bratniej Pomocy i Czytelni Polskiej w Suczawie jest Stowarzyszenie „Dom Polski" w Suczawie, które zajmuje się pielęgnowaniem dzieł swojego poprzednika.

Słowa kluczowe: edukacja, kultura; Towarzystwo Polskie Bratniej Pomocy i Czytelni Polskiej; mniejszość polska; Suczawa; Dom Polski

Harieta Mareci Sabol
Universitatea „Ștefan cel Mare”, Suceava
https://orcid.org/0000-0002-6712-6893
harieta@atlas.usv.ro

COPIII DIN BUCOVINA ÎN PREAJMA ANILOR 1900. DE LA IPOSTAZA FOTOGRAFICĂ LA SEMNIFICAȚIA ISTORICĂ

Din momentul în care fotografia a devenit realizabilă din punct de vedere tehnic și accesibilă financiar, copiii s-au numărat printre cele mai populare și convingătoare subiecte ale aparatului foto. Începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, portretul celor mici a jucat un rol crucial în reflectarea, producerea și diseminarea unui ideal romantic al copilului și copilăriei. Dar tocmai caracterul subiectiv al unei asemenea fotografii o transformă într-o resursă vulnerabilă (dacă nu chiar discutabilă) pentru cercetarea istorică. Într-o manieră radicală, s-ar afirma că nu există obiectivitate în înregistrarea sau redarea unor fapte din realitate. Chiar simpla alegere a cadrului fotografiat sugerează controlul și modul în care poate fi manipulat rezultatul încă din momentul fotografierii. Acest tip de „control” și „manipulare” nu este neapărat un atribut negativ, ci mai degrabă dezvăluie alegerea unei perspective din punct de vedere conceptual, estetic, legat de execuția tehnică, toate aceste opțiuni fiind caracteristice fiecărui fotograf. Ce este fotografiat, cum este fotografiat, care este modalitatea de prezentare a rezultatului final?

Bucovina și studiourile sale fotografice

Cultura vizuală din a doua jumătate a secolului al XIX-lea a inaugurat noi experiențe vizuale și noi modalități de a percepe imaginea, câteva dintre contribuțiile istoriografice occidentale insistând asupra impactului pe care fotografia a avut-o asupra societății, în general (Tagg, 1993; Clarke, 1997; Novak, 2008). Cu toate că prețul din ce în ce mai redus al acestui produs l-a făcut relativ popular, istoricii refuză să creadă că muncitorii, de pildă, aveau timp sau bani pentru a-și face fotografii. Totuși, către sfârșitul anilor 1890, „mersul la fotograf” a devenit o practică adiacentă a ceremonialurilor ce însoțeau momentele esențiale ale vieții, a avea un portret fotografic fiind nu doar „la

modă”, ci și o capacitate de a demonstra că „oricine” se putea conforma sau putea accede la idealurile și caracteristicile burgheziei (Andersson, 2018, p. 32). Ulterior revoluției tehnicii fotografice și modificării aparatelor de fotografiat (în sensul procurării mai facile și a utilizării lor și în afara studiourilor), fotografia avea să pătrundă și mai adânc în viața familiei și a comunității, fiecare prilej perceput ca semnificativ putând fi imortalizat. Și dacă în anii 1870–1890 selecția momentelor importante era riguroasă, iar ritualul fotografierii încărcat de valoare afectivă, după 1900 tentația capturării secvențelor de viață reală a diversificat ipostazele personajelor, insistând pe ceea ce le era reprezentativ, familiar, frumos și demn de a fi fotografiat în mod repetat.

Fără a insista pe evoluția studiourilor fotografice în Bucovina (deși tema este pe cât de interesantă și complexă, pe atât de puțin abordată, în istoriografia provinciei lipsind asemenea studii), putem spune că ele au apărut ceva mai târziu decât în alte părți ale imperiului austriac, pe unele fotografii și cărți poștale din anii 1880 fiind marcat numele lui Anton Kluczenko, proprietarul „primului atelier artistic de fotografie din Bucovina”, dar și „Magister der Pharmacie”, „Chemiker und Apotheker”, în laboratorul căruia se produceau „articole cosmetice non-toxice”, utile pentru tratarea „erupțiilor cutanate”, „pustulelor”, „punctelor negre” sau a „petelor de la ficat”, apă de toaletă, tincturi împotriva alopeciei și vopsele de păr („Bukowinaer Nachrichten”, 1889, p. 5). Pe scurt, era un loc în care se găseau „de toate pentru toți” și, mai ales, pentru cei interesați de imaginea proprie și de modul în care aceasta putea fi expusă.

La începutul anilor 1900, numai în Cernăuți erau amintiți fotografii:

- Miecislaus Andruchowicz,
- Marcin Appel „Rubens”,
- Moritz Auerbach,
- Theodor/Teodozy/Tabesius Bahrinowicz/Bahrynowicz,
- Johann Berger,
- Josef Bloch,
- Jacob Brüll,
- Tadeusz Dobrzański,
- Karl Dubienski,
- Hermann Ehrlich,
- Israel Faktorowski,
- Edward Feja,
- Jakob Fidlender,
- Ignatz Fleck,
- Jakob Friedland,
- Michał Friedman,
- Izydor Herman,
- Eisig Holzmann,
- Rudolf Kirchner,
- Meier Kleinberg,
- Emerich Kloss,
- Adolf König,
- Ludomił/Ludwik/Ludomir Koehler,
- J. Krieghauser,
- Johann și Josef Krzanowski/Chrzanowski,
- Anton Stefan Kuczabinski, Josef Lesniowski,
- C. A. Majer,
- J. Poruznik,
- Anton Rapacz,
- Engelbert Richter,
- Isidor Riss,
- Leo Rosenbach,
- Rosalie Rosenheck – prezență exotică și unică în breaslă,
- Abraham Rosensohn,
- Friedrich Schmack,
- Franz Würz

(Kanikuła, 2018, p. 321).

Lor li se adăugau cei din:
- Storojineț – S. Brüll,
- Rădăuți – Oskar Galter, Leon Slusariuc, Leon Seligere,
- Suceava – Julius Dutkiewicz, Juliusz Chrzanowski,
- Câmpulung – Alois Ziegler, L. Nussberg, I. Pașcaniuc sau
- Sadagura – P. Zimbler.

Exploatând legăturile de afaceri și prietenie cu alți confrați din domeniu, dar și experiența căpătată în diverse împrejurări (prin studiu sau în anturajul unor profesioniști), ei și-au improvizat studiouri pe care, ulterior, le-au transformat în ateliere și le-au extins ca filiale în diverse orașe ale provinciei imperiale; unele dintre acestea s-au constituit în „afaceri de familie" (așa cum s-a întâmplat în cazul lui König sau Krzanowski) sau în parteneriate (Ehrlich-Brüll), fiecare prezentându-se drept „cel mai bun", „mai profesionist", în măsură să „corecteze orice defect" și să transforme instantaneul fotografic într-o adevărată operă









Il. 1. Marca litografică a atelierului fotografic Bahrynowicz din Cernăuți.
http://www.museumoffamilyhistory.com/czernowitz-photo-studios.htm
(accesat la 5.05.2019)

de artă („Czernowitzer Presse”, 1904, p. 2). Cartoanele folosite își schimbau adeseori grafica și culoarea, preluând diferite motive specifice unor stiluri artistice, de la baroc și rococo la Art Nouveau, potrivit comandamentelor vremii, modelelor din Occident și preferințelor proprietarilor. Unul dintre cele mai elocvente exemple îl oferă atelierul fotografic al lui Bahrynowicz, al cărui nume apare asociat cu altele asemenea în Viena și Lemberg, cel puțin până în anul 1918.

Pentru cercetător, asemenea detalii pot oferi indicii importante privind identificarea fotografului sau a atelierului, deși după 1900, atunci când fotografia nu mai reprezenta o meserie specializată, tocmai aceste cartoane își pierdeau specificitatea. O excepție fac „accesoriile de studio”: caracteristice anumitor perioade în spațiul Central-European, ele au ajuns cu o oarecare întârziere și au fost păstrate pentru mai mult timp în atelierele fotografice din Bucovina. De exemplu, balustrada, columna și cortina, specifice anilor 1860–1870 sau palmierii și bicicletele din 1880–1890 se regăsesc în producțiile fotografilor bucovineni inclusiv în primele decenii ale secolului al XX-lea. Și cum reclamele apărute în presa din Cernăuți arată că fotografii le puteau recomanda clienților purtarea unor anumite elementele de vestimentație („Bukowinaer Nachrichten”, 1889, p. 4), produsul finit, în varianta fotografiei sau în cea de „carte poștală după fotografie”, căpăta un aspect artistic, dar și un halo de artificial prin plasarea unor personaje îmbrăcate în costum tradițional românesc, rutean ori huțul într-un decor pe fundalul căruia se profilau cocotieri sau diverse alte plante exotice.

Regizând, în atelierele lor, scenarii ale căror protagoniști erau oameni obișnuiți, din diferite straturi sociale, în momente diverse din viață, fotografii ipostaziau viața, încercând să facă dintr-o simplă imagine o narațiune dinamică și o expresie discursivă a culturii populare a timpului. Ca martor al evoluției mentalităților și al transformărilor petrecute în spațiul privat (cadrul familial, ponderea și vârstele membrilor familiei), fotografia însăși a ajuns să creeze tipare și să propage modele. Popularizarea portretului, de pildă, nu doar că afișa o anumită înfățișare, dar contribuia la îndepărtarea angoaselor, făcând demonstrația existenței respectivei persoane și asigurându-i acesteia supraviețuirea prin intermediul unei forme materiale. De asemenea, „moda” fotografiei-portret a condus la modificarea viziunii asupra vârstelor în toate straturile societății, potențând sentimentul importanței de sine și democratizând dorința confirmării sociale (Dumitran, 2007, p. 73). În acest fel, o persoană își valida sentimentul individualizării și cel al apartenenței la un grup, marcându-și istoria devenirii de sine.

Despre secolul al XIX-lea s-a vorbit în termenii schimbării de atitudine față de copil și copilărie, acestea devenind din ce în ce mai importante atât pentru familie, cât și pentru mediul social (Ariès, 1962). Din perspectiva vizualului, captarea chipului copilului venea în întâmpinarea unor nevoi specifice sau a unor situații de viață, interesul familiei convergând de cele mai multe ori cu tematica preferată de fotografi. Chiar din pruncie, copiii erau aduși „la

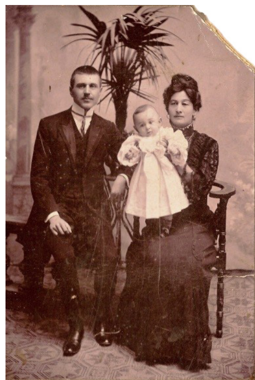
fotograf" pentru a poza, singuri sau alături de rude. Cu cât aveau o vârstă mai mică, cu atât erau mai dificil de convins să stea nemișcați preț de câteva secunde/minute și să privească în obiectiv. Reușita unei astfel de întreprinderi cerea nu doar tact din partea fotografului, ci și un ambient deosebit; iată de ce, în recuzita atelierului puteau fi incluse decorurile – precum cadrele romantice sau păstorești în care copilul urma să joace un rol, mobilierul special sau jucăriile. Fără îndoială, dezinvoltura și capacitatea copilului de a răspunde la recomandările fotografului sau de a respecta indicațiile acestuia, de cele mai multe ori impunătoare, aveau și ele un rol determinant. Analizând tematica diversă a „fotografiilor de familie", se poate constata o diferențiere în funcție de organizarea sau structura familiei, de vârsta și genul subiectului, de apartenența sa etnică, de statutul identitar (rural sau urban) și de mesajul pe care îl transmite prin asocierea imaginii sale cu anumite obiecte care simbolizează ocupații, preocupări etc.

Copilul ca subiect al fotografiei de familie

Fotografiile reprezentând copilul/copiii alături de rudele adulte aveau menirea de a ilustra „familia reală" (mai mult sau mai puțin extinsă) ori „viața reală"; în plus, era rostul lor să construiască și să dea formă realității. Deoarece „copilul inocent" era proiecția dominantă a vremii, reprezentarea sa vizuală trebuia evidențiată prin plasarea în compania adulților, considerați „protectori ai inocenței". Șablonul cognitiv pe care și-l însușea fotograful era aplicat, practic, prin intermediul obiectivului aparatului său, în modul în care își aranja și încadra subiecții într-o compoziție ce trebuia să aibă efectul unei narațiuni, provocând privitorul și evocând sau trezind sentimente. În termenii retoricii vizuale, o simplă privire asupra acestor imagini încărcate deopotrivă cu „informație" și „introspecție" dezvăluie particularitățile patriarhale sau neo-patriarhale, tradiționale sau moderne, pozitive sau ambigue ale relațiilor dintre membrii familiei. Folosindu-se de aliniamente variate, fotograful era cel care avea capacitatea de a conduce privitorul către persoana/persoanele din centru, către cele care erau așezate sau care stăteau în picioare, compoziția fotografică transmițând, în ultimă instanță, cine avea prioritate, cui îi era acordată importanța momentului sau câte generații se reuneau într-un singur cadru.

Interpretarea încărcăturii simbolice dintr-o fotografie poate fi făcută din dublă perspectivă: vizuală și istorică. Adeseori părintele (mai rar bunica sau bunicul) care poartă copilul în brațe este figura centrală, cu atribut de „cap al familiei", „responsabil de armonia în familie" sau „patriarh", la care se adaugă capacitatea de „protector al viitorului familiei" înfățișat ca prunc vulnerabil (Mareci Sabol, 2011, p. 68). În alte ipostaze, adultul acceptă trecerea în plan secund, încurajând privitorul să insiste asupra trăsăturilor copilului de lângă el. În portretele de familie, frecvent întâlnite în albumele cu fotografii de

epocă, copilul cel mai mic este poziționat pe piciorul sau în brațele tatălui sau ale mamei, în timp ce ceilalți sunt aranjați, în funcție de vârstă, către limitele exterioare ale cadrului. De cele mai multe ori „copilul unic” este plasat între părinți, sugerând nu doar apartenența lui la familie, dar și centralitatea sau importanța în interiorul acesteia; el trebuia să atragă atenția atât prin postură, cât și prin culoarea îmbrăcămintei, de regulă mai luminoasă.





Il. 2. Compoziții fotografice de tip „portret de familie”.
Colecția de fotografii a Casei Memoriale „Simion Florea Marian”,
Muzeul Național al Bucovinei, Suceava

Cu siguranță, tiparele pe care fotografii le urmau în compoziția portretului de familie – cel puțin în cazul personajelor din mediul burghez – respectau anumite reguli sociale, transmise prin așa-numitele „cărți despre etichetă”; acestea urmau să pună în acord poziția corpului (spatele drept, brațul sau mâna atingând un alt membru al familiei) și privirea (directă, serioasă, atentă) pentru a transmite un mesaj public despre afecțiunea sau unitatea domestică, ambele aparținând spațiului privat.

Fotografia alături de un părinte, bunic sau o altă rudă adultă era interpretată frecvent ca mărturie a unei legături speciale între cei doi. Convențiile fotografice impuneau ca echilibrul să se realizeze prin plasarea copilului, în picioare, lângă adultul așezat pe un scaun, fotoliu etc. pentru a evidenția nu doar diferența de vârstă, dar și respectul pe care persoana mai tânără era datoare să o arate celeilalte; în anumite situații, diferența dintre înălțimea copilului și cea a adultului de lângă el (rămas în picioare, din motive estetice, dată fiind lungimea, croiul, volumul și amplitudinea hainelor sau statura impozantă) era semnificativ redusă prin așezarea celui mic pe un scaun sau un alt obiect de mobilier cu funcție asemănătoare; în acest fel, poziția verticală a personajului înalt era contrabalansată de compoziția personaj-decor, desfășurată orizontal sau piramidal.

Fără îndoială, unul dintre motivele care reflectă „frumusețea familiei” îl reprezenta relația mamă-copil. În ultimele decenii ale secolului al XIX-lea,

Il. 3. Compoziţii fotografice de tip „portret de familie".
Colecția privată de fotografii Tiberiu Polocoșeriu, Suceava

despre rolului acesteia ca protector, dar și educator care transmite valori morale și naționale, avea să se scrie în reviste și magazine destinate publicului larg:

> Vârsta copilăriei este cea mai preţioasă din viaţa omului, dară întru una şi cea mai primejdioasă atât pentru dezvoltarea trupească, cât şi cea morală. Omul în copilăria sa este asemenea aurului topit, asemenea cerei moi ce ia orice formă i-ai da. Prin urmare, de la întrebuinţarea ei atârnă fericirea ori nefericirea nu numai a omului singurit, ci şi a popoarelor întregi. Şi tocma(i) copilăria noastră este încrezută mamelor. [...] Pe lângă şi prin mamă aşadară se formează adevăratul om – omul moral. Mama modelează sufletul copilului, comunicându-i credinţa şi virtutea; ea formează inteligenţa lui cu modul ei de cugetare şi inima lui cu simţămintele ce i le insuflă. Mamei îi mulţumim aceea creştere ce este mai durabilă dintre toate, fiindcă atunci vorbeşte sufletul la suflet („Calendarul pe 1884", 1883, pp. VII–XIII).

Seriozitatea care transpare din portretul de cabinet al unei mame alături de copilul/copiii ei poate fi tradusă ca expresie a unei depline maturităţi, dar şi ca o cutumă a fotografilor, absenţa zâmbetului fiind o caracteristică a picturii din secolele anterioare, atunci când artiştii credeau că o faţă veselă poate fi interpretată drept manifestare a unui dezechilibru mintal, a euforiei bahice şi vulgarităţii sau apanaj al straturilor inferioare ale societăţii. În consecinţă, respectabilii fotografi de studio trebuiau să se asigure că în cadrul elegant al atelierelor lor îşi puteau îndruma subiectul în afişarea unei mine „standard", paradoxale – sobre şi plăcute (Schroeder, 1998, pp. 103–145). Şi dacă, în mod obişnuit şi uşor de înţeles, copilul mic era intimidat în faţa fotografului şi a aparatului său, pozând rigid în braţele mamei, fraţii mai mari preluau din atitudinea adulţilor, privind, asemenea acestora, serios şi grav în atmosfera unei încăperi ce semăna, în acelaşi timp, a „sală a tronului" şi a „cameră de tortură" (Smith, 1998, p. 5).






Il. 4. Compoziţii fotografice de tip „portret de familie".
Colecţia de fotografii a Casei Memoriale „Simion Florea Marian",
Muzeul Naţional al Bucovinei, Suceava

Cât privește portretul formal, individual al copilului, acesta constituie una dintre cele mai populare categorii de fotografii de familie. În mediul urban al sfârșitului de secol al XIX-lea, un asemenea produs era comandat pentru a îmbogăţi albumele private – marcând astfel evenimente deosebite din viaţa familiei – sau pentru a fi dăruit apropiaţilor, sub forma unor miniaturi sau tablouri și, mai târziu, ca felicitări sau cărţi poștale. Subiectul era înfăţișat în întregime, pe jumătate, bust sau doar cap, în funcţie de preferinţa clientului, de scopul fotografiei sau de sugestia fotografului. Cu toate că, ocazional, personajul putea fi decupat până la genunchi, pentru a crea un efect artistic, în majoritatea atelierelor s-a renunţat la acest procedeu, fiind considerat inestetic. În cazul bustului sau al capului, intenţia fotografilor era să surprindă privirea, insistând asupra ochilor ca „oglindă a sufletului" (Andersson, 2018, p. 43). Și tot de datoria fotografului era punerea în valoare a tuturor capacităţilor tehnice și artistice necesare în a surprinde trăsăturile de ansamblu și personalitatea copilului. Acesta era plasat mai degrabă pe o scenă teatrală decât într-un colţ al încăperii, decorurile în care apar jucăriile (simbol al copilăriei), mobilierul în miniatură ori piedestalurile fiind utilizate pentru îmbunătăţirea imaginii prin crearea unui efect tridimensional.

Dacă fotografia anilor 1860–1870 se conforma unei formule reminiscente, specifice portretelor standard, arhetipale, fotografii de la începutul anilor 1900 și-au asumat reinterpretarea portretului copilului, combinând vulnerabilitatea individului singur în faţa aparatului cu determinarea acestuia de a controla situaţia, privind către aparat, deopotrivă, cu inocenţă, curiozitate și cochetărie. În plus, singularitatea ipostazei devenea vizibilă doar după imprimarea imaginii, știut fiind faptul că dincolo de trepied se aflau mai multe persoane. Pentru reușita fotografiei definitorii erau nu doar atitudinea, ci și vârsta copilului, el neputând ignora existenţa celor din imediata sa apropiere. Cum între subiect și observatorii apropiaţi (fotograf și familie) exista comu-

nicare, dacă apropierea era mai mică de doi metri, fața și privirea copilului aveau direcții clar definite; la o distanță mai mare, comunicarea se făcea mai reținut, și chiar dacă fața era mai puțin expresivă, accentul cădea pe atitudine, gestică și elemente de vestimentație. De obicei, planul general era ales pentru a ilustra o activitate a copilului.

Copilul ca agent al identității

În general, despre copilărie se vorbește ca și despre un construct social creat de adulți, la formarea sa contribuind diverși factori istorici, sociali, economici, politici și culturali. Din perspectivă antropologică, ea poate fi privită ca proiecție reflexivă, situată, la fel ca și identitatea, la intersecția dintre două axe: cea a realului și cea a imaginarului. Dar nu copiii erau cei care decideau asupra felului în care pozau. Un trup îmbrăcat, de exemplu, era un indicator al apartenenței la un anumit gen, grup social sau etnic și un manifest al construirii și selectării identității. Hainele puteau transmite mesaje despre statutul subiectului din fotografie și despre idealurile celor care le-au ales pentru un asemenea moment.

Referitor la genul copiilor, îmbrăcămintea celor mici conține o încărcătură simbolică, începând cu secolul al XIX-lea piesele de vestimentație diferențiindu-i de adulți și devenind specifice, în funcție de vârstă (Vänskä, 2017, p. 44). În cazul nou-născuților și al pruncilor de până la unul sau doi ani, rochița de tip victorian, încheiată la spate, era purtată atât de fete, cât și de băieți. În fotografie, o astfel de haină semnifica, pe de o parte prezentarea publică a copilului ca nou membru al familiei sau dorința de a-l include într-un grup definit; pe de altă parte, ea marca unul dintre evenimentele sau ritualurile cruciale, precum botezul, și nu în ultimul rând dependența de mamă. La început, lungă și simplă, semnificând puritatea sufletească și inocența originală, rochița a fost modelată după stilul cotidian al modei feminine, dobândind corset înalt sau în formă de V, cu răscroitura gâtului scobită, cu talie înaltă și mâneci din dantelă, cu jupoane și broderie engleză sau florală. Abandonarea costumației unisex, realizată în jurul vârstei de trei ani, reprezenta trecerea într-o altă fază a copilăriei și separarea pe criterii de gen: în timp ce băieții primeau pantaloni, fetele erau îmbrăcate în rochii și fuste cu linii ample de croi. Culorile, negru și albastru închis, erau preferate pentru îmbrăcămintea băieților – care copia moda masculină, în conformitate cu principiile deja încetățenite prin procesul revoluționar al „Marii Renunțări” – iar albul, alb-ivoriul, cremul, galbenul-lămâi sau nuanțele pastelate de roz și acvamarin erau alese pentru cea a fetelor (Bourke, 1996, pp. 23–33).

Motivul pentru care părinții își îmbrăcau odraslele pentru „a merge la fotograf” nu era unul oarecare: în primul rând, ei dovedeau că își tratează copiii ca pe niște persoane și nu ca pe niște „bunuri”; în al doilea rând, arătau că le pasă de cei mici; în al treilea rând, cumpărând haine pentru copii își satisfăceau

ego-ul, fiind mulțumiți de ei înșiși, mai ales dacă reușeau să le ofere acestora ceea ce ei nu au avut în copilărie. În același timp, hainele la modă – așa cum erau purtate în fotografiile de epocă – aveau rolul de a educa și rafina gusturile adulților și copiilor deopotrivă. Sociologul francez Pierre Bourdieu considera că moda se relaționează la doi factori: financiar și cultural; în timp ce capitalul financiar se dezvoltă în jurul valorii banilor, cel cultural are în vedere stilul de viață, cumpărarea obiectelor de vestimentație fiind o componentă a acestuia. De exemplu, modul în care părinții alegeau să-și îmbrace copiii era un simbol al potenței financiare și al dorinței de a investi capital cultural în selectarea pe criterii estetice (Bourdieu, 1984, pp. 339–365). Astfel, costumația copiilor, ipostaziată fotografic la o anumită vârstă, juca un rol în construirea unui mod de viață, părinții arătând cum își doreau să acceadă copiii lor la un anumit statut social. Producția industrială a textilelor a scăzut prețul materialelor, mătasea și satinul (ca apanaj al nobilimii) fiind înlocuite cu versatilul bumbac din care se confecționau compleurile „Fauntleroy" inspirate din moda britanică (Mareci Sabol, 2011, p. 70). În „Cronica modei" apărută într-o revistă din anul 1903, a cărei circulație se înregistra și în Bucovina, autoarea constata următoarele:

> ...toaleta de catifea triumfă și la copii. La plimbare, ca și în adunările vesele cărora le dă prilej Crăciunul, siluetele acelor mici domnișori de cinci ani și ale acelor june elegante de șase primăveri se plimbă curioase, adorabile, ieșind în evidență. Pălării prea mari sau șepci prea mici încadrează capul lor cu bucle lungi; rochițe foarte scurte, strânse tare la șolduri, sau foarte lungi, cu desenuri bizare pe stofe le îmbracă: e poate de o estetică bizară și falsă; purtată însă de acești micuți, atât de naiv grațioși, e pur și simplu încântător. Un lucru nou și destul de drăguț e lunga bluză rusească, încheiată într-o parte, formând în același timp corsaj și foi. Gulerul drept, banda dintr-o parte care ascunde încheetura, poignetturile de la mâneci, sunt garnisite cu un galon multicolor asortându-se de minune pe culoarea neutră a postavului sau a zibelinei. Cu o stofă ecoseé galonul va fi înlocuit prin catifea de o nuanță dominând ecose-ul. Costumul complect pentru a asista la un matineu, la un prînz de familie sau la o serbare de copii, poate fi și de catifea, albastră sau roșie, sau chiar de luizină gri. Foi cercuite de pliuri având deasupra ajururi – încă o invenție drăguță. Trei rânduri de cute fac la talie un fel de platcă mică. Aceleași cute la corsaj, garnisit de asemenea cu ajururi. Tot ajururi acoperă micul poignet ce strânge bufantul mînecelor. Mare guler de ghipură; centură de piele albă; mare pălărie de fetru gri cu pene albe amestecîndu-se prin valuri de muselină de mătase gri. Pentru băiețașii mici, toaleta complectă se compune dintr-un sacou de postav negru cu pantalon lung, sau, dacă mamei nu-i place atât de mult fantezia, un costum de stofă subțire neagră ori albastră închis; pantalon scurt, haină cu colțuri rotunjite amintind smokingul cu guler-șal de faille mat; jiletcă de pichet alb, destul de montantă; guler rotund; ciorapi de mătase sau de ață neagră; ghete negre, mănuși albe; pălărie tare de fetru negru (D-na, 1903, p. 2).

E o descriere „profesionistă” a costumației ce apare și în fotografiile de epocă. Nu întâmplător, apetitul pentru astfel de produse a încurajat deschiderea de noi magazine care comercializau haine și încălțăminte pentru copii, produse atât în Bucovina, cât și în alte orașe ale imperiului. Numai că, din perspectiva susținătorilor și promotorilor curentului naționalist, dirijarea gustului pentru o asemenea modă favoriza, pe termen lung, „înstrăinarea”, mai cu seamă atunci când era vorba de „popor”. Într-unul dintre „Calendarele” românești de la începutul anilor 1900 se atrăgea atenția asupra tentațiilor vestimentare:

> Fetițele de țăran – de exemplu – tot în școală, învață să-și strice portul și gustul cu câte brodării și zorzoane toate luate de către învățătoarele lor de prin cele foi de modă și învățate într-o școală cosmopolită, cum nu poate fi altfel Școala Normală de fete din Cernăuți („Calendarul poporului bucovinean pe 1902”, 1901, pp. 101–102).

Dovada acestei practici care tindea să se generalizate în Bucovina începutului de secol XX o dă fotografia în care părinții și frații mai mari poartă costumul tradițional, în timp ce mezina apare îmbrăcată în „haine nemțești”. Explicația care transcede esteticul sau realitatea fotografiei este legată de transformările culturale din anii 1900 și de acel *Homo bucovinensis* pe care statul austriac încerca să-l promoveze prin politicile favorabile „simbiozei culturilor” și „conviețuirii pașnice”.



Il. 5. „Familie de bucovineni”.
Colecția de fotografii a Casei Memoriale „Simion Florea Marian”,
Muzeul Național al Bucovinei, Suceava

Și pentru că identitatea se forjează într-un amestec complex de elemente, portul popular putea fi interpretat ca parte vizuală a reprezentării etnice sau naționale, înțelese mai mult din perspectivă culturală, decât din cea politică. Aplicând principiul conform căruia „o națiune trebuie personificată înainte de a deveni vizibilă și încărcată simbolic înainte de a fi iubită", semnificația costumului tradițional era una simbolică; fără a avea aceeași putere ca un steag sau un imn, ea era ușor de înțeles de oricine (Elgenius, 2011, p. 7). În consecință, portul tradițional putea fi folosit în imperiu ca un mod de afirmare a identității culturale și a dorinței de apartenență la comunitate. Din perspectiva apartenenței etnice, tipul cel mai întâlnit de fotografii în care apar copiii în port popular rămâne portretul de familie. De fapt, numai în mod excepțional țăranii ajungeau să-și facă fotografii de studio, iar atunci când se întâmpla pozau ca familie (Kuzova, 2018, p. 262). Expresia fețelor lor și poziționarea în decor trădează intervenția fotografului care aplica tiparul clasic al imaginii familiei tradiționale, în care copilul „crește" lângă adulți, într-o atmosferă de armonie oarecum sobră. În majoritatea cazurilor, copilul se află în brațele sau în proximitatea mamei, în contrast cu familia citadină sau burgheză în care, după cum am menționat anterior, tatăl își ținea pe picior sau își îmbrățișa micuțul, făcând astfel publică afecțiunea pe care i-o purta.






Il. 6. „Familie de bucovineni".
http://dragusanul.ro/bucovina-cunoscuta-doar-de-europeni/
(accesat la 15.12.2019)

În ceea ce privește fotografiile realizate în afara studioului, de regulă acestea își propuneau să-i surprindă pe copii în deplina lor simplitate, alături de părinți, în fața casei, împreună cu mama sau cu frații cocoțați pe crengile unui copac pentru a se vedea mai bine. Spre deosebire de fotografiile care ilustrau modernitatea familiei și, implicit, a Bucovinei, imaginile cu copilul-exponent al unui grup etnic apăreau ca o înghețare în timp, într-o exotică pre-modernitate. O parte dintre aceste fotografii s-au transformat în cărți poștale, reflectând imaginea „autentică" a bucovinenilor. Cu alte cuvinte, bunurile

cu caracter personal, destinate memoriei individuale, familiale sau de grup deveneau produse comerciale, iar preferința pentru cumpărarea lor reflecta două dintre preocupări ale vremii: satisfacerea unui interes în recunoașterea unei „alterități” autohtone combinată cu o afirmare a identității de grup sau etnice și demonstrația că, în pofida diferențelor, Bucovina era conectată la modernitatea europeană.

Concluzii

Ipostazele copilăriei în Bucovina habsburgică încă sunt puțin studiate din cauza caracterului lor „periferic” atribuit de unii istorici preocupați mai mult de „istoria mare”, populată de lideri politici și militari. În pofida informației oarecum limitate – note biografice sau autobiografice încărcate de subiectivism și date statistice dezarmante în absența explicațiilor și judecății analitice – ele pot fi descoperite prin intermediul unui izvor documentar de excepție (și acesta insuficient investigat de către istorici): fotografia. Poate că o întrebare despre măsura în care o fotografie poate fi utilizată ca sursă istorică nu este rău intenționată. Totuși, fotografia nu este nici mai mult nici mai puțin credibilă decât oricare altă dovadă asupra trecutului; cu toate acestea, ea ajută la extinderea limitelor cercetării istorice ca proiect intelectual, exploatându-i potențialul vizual care deschide o fereastră către multe dintre componentele structurale ale societății. Evident, încă de la început, fotografia a fost încărcată de o semnificație simbolică, fotograful manipulând imaginea „capturată” în sensul atribuirii unui dublu rol: funcțional și emoțional.

În cazul copiilor, fotografia transmite informații multiple, de la particularitățile de vârstă și gen și până la formele de atitudine perpetuate generațional și social. Realizată în atelier și, uneori, în aer liber, ea reflectă spiritul caracteristic al anilor de la cumpăna veacurilor al XIX-lea și al XX-lea, oglindind tipare profesioniste (modul de fotografiere, poza, postura) și norme culturale și de comportament (îmbrăcămintea, ținuta, generațiile, rangul social și economic). Dovadă vizuală a unei lumii trecute, fotografia, ilustrând copiii din Bucovina în preajma anilor 1900, este parte a memoriei sociale. Plasată în context istoric și analizată din perspectivă multidisciplinară, ea contribuie la înțelegerea, la nivel rațional și emoțional, a identității etnice, de gen și de clasă.

LISTA ILUSTRAȚIILOR

1. Marca litografică a atelierului fotografic Bahrynowicz din Cernăuți. http://www.museumoffamilyhistory.com/czernowitz-photo-studios.htm (accesat la 5.05.2019)
2. Compoziții fotografice de tip „portret de familie”. Colecția de fotografii a Casei Memoriale „Simion Florea Marian”, Muzeul Național al Bucovinei, Suceava

3. Compoziții fotografice de tip „portret de familie”. Colecția privată de fotografii Tiberiu Polocoșeriu, Suceava
4. Compoziții fotografice de tip „portret de familie”. Colecția de fotografii a Casei Memoriale „Simion Florea Marian”, Muzeul Național al Bucovinei, Suceava
5. „Familie de bucovineni”. Colecția de fotografii a Casei Memoriale „Simion Florea Marian”, Muzeul Național al Bucovinei, Suceava
6. „Familie de bucovineni”. http://dragusanul.ro/bucovina-cunoscuta-doar-de-europeni/ (accesat la 15.12.2019)

BIBLIOGRAFIE

Andersson, K. P. (2018). *Silent history: Body language and nonverbal identity, 1860–1914*. McGill; Queen's University Press.

Ariès, P. (1962). *Centuries of childhood: A social history of family life* (R. Baldick, Trans.). Alfred A. Knopf Publisher.

Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A social critique of the judgement of taste* (R. Nice, Trans.). Harvard University Press.

Bourke, J. (1996). The great male renunciation: Men's dress reform in inter-war Britain. *Journal of Design History*, *9*(1), 23–33.

Bukowinaer Nachrichten. (1889, May 16). p. 5.

Bukowinaer Nachrichten. (1889, July 3). p. 4.

Calendarul pe 1884. (1883). Tipografia Rudolf Eckhardt.

Calendarul poporului bucovinean pe 1902. (1901). pp. 101–102. Cernăuți.

Clarke, G. (Ed.). (1997). *The portrait in photography (Critical views)*. Reaktion Books.

Czernowitzer Presse. (1904, July 1). p. 2.

D-na, O. (1903, December 19). Cronica modei. *Moda Nouă*, *1*(13), 1–2.

Dumitran, A. (2007). Arta fotografiei in România (1840–1900): Document și mentalitate. *Revista Bibliotecii Naționale a României*, *13*(1–2), 64–75.

Elgenius, G. (2011). *Symbols of nations and nationalism: Celebrating nationhood*. Palgrave Macmillan.

Kanikuła, M. (2018). Mieszkańcy dawnych Czerniowiec na fotografiach portretowych z czerniowieckich zakładów fotograficznych w zbiorach Muzeum Historii Fotografii w Krakowie. In K. Stempel-Gancarczyk & E. Wieruszewska-Calistru (Eds.), *Związki polsko-rumuńskie w historii i kulturze / Legături istorice și culturale polono-române* (pp. 320–332). Uniunea Polonezilor din România.

Kuzova, M. (2018). The staging of age: The image of children on Bulgarian and Western European postcards in the early 20th century. In K. Roth & M. Benovska (Eds.), *Balkan life courses: Part 1. Childhood, youth, old age, work and rituals* (pp. 259–276). LIT Verlag.

Mareci Sabol, H. (2011). Depicting childhood: The innocence of the age as captured in photographs and postcards from Bukovina (1880–1920). *Codrul Cosminului*, *17*(2), 65–74.

Novak, A. D. (2008). *Realism, photography and nineteenth-century fiction*. Cambridge University Press.

Schroeder, E. H. F. (1998). Say cheese! The revolution in the aesthetics of smiles. *Journal of Popular Culture*, *32*(2), 103–145.

Smith, L. (1998). *The politics of focus: Women, children, and nineteenth-century photography*. Manchester University Press.

Tagg, J. (1993). *The burden of representation: Essays on photographies and histories*. University of Minnesota Press.

Vänskä, A. (2017). *Fashionable childhood: Children in advertising* (E. Malkki, Trans.). Bloomsbury Publishing.

Children from Bukovina Around 1900: From Photographic Hypostasis to Historical Significance

Summary

The visual culture of the second half of the nineteenth century brought new visual experiences and innovative ways of perceiving the image. Having a photographic portrait taken was not only “fashionable” but was also a way to show that “anyone” could have access to or even achieve the ideals and attributes of the bourgeoisie. Children were among the most popular and compelling topics of pictures, and their images played a crucial role in the reflection, production and dissemination of a “pattern” of childhood. Analysing the diverse theme of “family photos”, one can identify differentiation depending on the organisation or structure of the family, the age and gender of the subject, their ethnicity, identity status (rural or urban), and the message conveyed through the association of image with certain objects that symbolise, for example, occupations. In terms of visual rhetoric, a simple look at these photographs loaded with both “information” and “insight” reveals the patriarchal or neo-patriarchal, traditional or modern, positive or ambiguous particularities of relations between family members. Placed in a historical context and analysed from a multidisciplinary perspective, they contribute to the understanding of ethnic, gender and class identity at the rational and emotional levels.

Keywords: children; photography; Bukovina; cultural patterns; customs; identity

Copiii din Bucovina în preajma anilor 1900. De la ipostaza fotografică la semnificația istorică

Rezumat

Cultura vizuală în a doua jumătate a secolului al XIX-lea a inaugurat noi experiențe și metode inovative de a percepe imaginea. A avea un portret fotografic nu era doar „la modă”, dar și un mod de a arăta că „oricine” putea avea acces și chiar putea atinge idealurile și caracteristicile burgheziei. Copiii s-au numărat printre cele mai populare și mai convingătoare subiecte ale aparatului foto, iar imaginile lor au jucat un rol crucial în reflectarea, producerea și difuzarea unui „tipar” al copilăriei. Analizând tema diversă a „fotografiilor de familie”, se poate identifica diferențierea în funcție de organizarea sau structura familiei, de vârsta și sexul subiectului, de etnia sa, statutul identității

(rural sau urban) și mesajul transmis prin asocierea imaginii cu anumite obiecte care simbolizează ocupații etc. În ceea ce privește retorica vizuală, o simplă privire asupra acestor fotografii încărcate atât cu „informații", cât și cu „intuiții" dezvăluie particularitățile patriarhale sau neo-patriarhale, tradiționale sau moderne, pozitive sau ambigue ale relațiilor dintre membrii familiei. Plasate într-un context istoric și analizate dintr-o perspectivă multidisciplinară, ele contribuie la înțelegerea, la nivel rațional și emoțional, a identității etnice, de gen și de clasă.

Cuvinte cheie: copii; fotografie; Bucovina; tipare culturale; obiceiuri; identitate

Lech Wojciech Szajdak
Instytut Środowiska Rolniczego i Leśnego PAN w Poznaniu
https://orcid.org/0000-0003-0424-3715
lech.szajdak@isrl.poznan.pl

STEFAN SZAJDAK – NAUCZYCIEL, POETA AUTENTYSTA, WSPÓŁZAŁOŻYCIEL GRUPY POETYCKIEJ „WOŁYŃ", ŻOŁNIERZ GENERAŁA WŁADYSŁAWA ANDERSA



Il. 1. Stefan Szajdak, lata 90. XX wieku.
Źródło: archiwum rodziny Szajdaków

Okres ostrzeszowski i wołyński

Stefan Szajdak urodził się w rodzinie rolniczej w 1910 roku. Był absolwentem Państwowego Seminarium Nauczycielskiego w Ostrzeszowie. W okresie 1932–1934 pracował jako nauczyciel w Ostrzeszowie i Kępnie. W 1934 roku podjął pracę nauczycielską na Wołyniu, kolejno w Łucku i Kiwercach.

Tam też w 1939 roku zdał egzamin praktyczny w zawodzie nauczycielskim. W 1938 roku rozpoczął studia na Wydziale Humanistycznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Lublinie. Na Wołyniu zetknął się z bogactwem wielokulturowości i wielu narodowości jakże odmiennym od wielkopolskiej rzeczywistości, z której się wywodził. Na Wołyniu wykorzystał czas na naukę wielu języków, w tym: ukraińskiego, jidysz, rosyjskiego, ormiańskiego, angielskiego, niemieckiego i francuskiego.

Okres syberyjski i żołnierski w armii gen. Władysława Andersa

W chwilą wejścia armii radzieckiej do Kiwerc Ojciec został aresztowany, a następnie wywieziony do obozu pracy na Syberii. Tam pracował przy budowie linii kolejowej w niezwykle ciężkich warunkach. Był to jeden z najbardziej dramatycznych okresów w Jego życiu. Wielogodzinna ciężka praca fizyczna, morderczy klimat syberyjskiej tajgi (wahania temperatury od ponad +30°C latem do -40°C zimą) połączone z niskimi racjami żywnościowymi oraz brakiem lekarstw i podstawowych środków higienicznych stanowiły o wyjątkowo ciężkim losie zesłanych tam ludzi. W obozie pracy Ojciec spotkał wielu Rosjan oraz Ukraińców, którzy również zostali tam zesłani i pracowali w tych nieludzkich warunkach.

W lipcu 1941 roku zawarty został układ między rządem polskim na emigracji w Londynie a rządem ZSRR w Moskwie. Układ ten, podpisany w Londynie przez premiera rządu polskiego generała Władysława Sikorskiego i ambasadora ZSRR w Londynie Iwana Majskiego, zapewniał amnestię więzionych na terenie ZSRR Polaków oraz tworzenie Armii Polskiej na terenie ZSRR. Po odzyskaniu wolności Ojciec zgłosił się do formowanych jednostek polskiej armii pod dowództwem generała Władysława Andersa w Tockoje. W 1942 roku wraz z Armią Andersa przedostał się ze Związku Radzieckiego poprzez Morze Kaspijskie do irańskiego portu Pahlevi. Następnie stał się żołnierzem 2 Korpusu Polskiego: 1 Kompanii Zaopatrzenia 2 Baonu Strzelców Karpackich (dowodzonej przez mjr. Romana Osiczko), wchodzącej w skład 3 Dywizji Strzelców Karpackich a dowodzonej przez Generała Bronisława Ducha. 2 Korpus wchodził w skład 8 Armii Brytyjskiej.

W 2 Korpusie Polskim, w 3 Dywizji Strzelców Karpackich Ojciec służył w kancelarii generała Ducha. Wraz z 2 Korpusem Polskim przemierzył wiele krajów, takich jak: Iran, Irak, Syria, Palestyna, Egipt. Z Egiptu polskie jednostki zostały przetransportowane do Włoch. Brał udział w całej kampanii włoskiej – od Taranto przez Ankonę do zdobycia Bolonii – oraz uczestniczył w przełamywaniu Linii Gotów i Linii Hitlera. W okresie od 11 do 18 maja 1944 roku brał udział w walkach o Monte Cassino.

W październiku 1944 roku został przydzielony do kancelarii kompanii jako pisarz. We Włoszech od marca 1945 roku był słuchaczem szkoły podchorążych rezerwy, którą ukończył w lipcu tego roku. We wrześniu 1945 roku awansował na kaprala podchorążego. Po kampanii włoskiej, w sierpniu 1946 roku, wraz z polskim wojskiem wyjechał do Anglii. Do zakończenia służby żołnierskiej Ojciec na terenie Anglii mieszkał w New Market – blisko Cambridge.

W Anglii – po demobilizacji – miał możliwość emigracji do Kanady, względnie do Nowej Zelandii. Jednak wielka tęsknota za Polską, za rodziną (o której nie miał żadnych informacji od początku wojny do 1947 roku) spowodowała podjęcie w maju 1947 roku ostatecznej decyzji o powrocie do kraju. 16 lipca 1947 roku na pokładzie okrętu z Edynburga przypłynął do portu w Gdyni.

Okres średzki

Po powrocie do Polski osiadł w Środzie Wielkopolskiej. W 1948 roku zawarł związek małżeński z Zofią Bednarek, miejscową nauczycielką. W 1949 roku urodziła się córka Maria, a w 1953 roku syn Lech. Środa Wielkopolska to miasto o bogatej historii. Od końca XV wieku do rozbiorów Polski była stolicą polityczną Wielkopolski za sprawą odbywających się tam sejmików ziemskich, na których bywali tak znakomici Polacy jak Józef Wybicki, twórca naszego hymnu narodowego.

W Środzie Wielkopolskiej do 1966 roku początkowo pracował jako nauczyciel w Szkole Podstawowej nr 2. Tę pracę łączył od 1959 roku z funkcją bibliotekarza biblioteki pedagogicznej, początkowo w niepełnym wymiarze czasu pracy. W latach 1966–1975 (tj. do czasu swego przejścia na emeryturę) pełnił funkcję dyrektora biblioteki pedagogicznej i całkowicie poświęcił się pracy, która dawała mu dużo satysfakcji.

Praca wśród książek była jego prawdziwą miłością. Miał głęboką wiedzę historyczną, literacką oraz geograficzną. Udzielanie pomocy swoim kolegom-nauczycielom (pragnącym pogłębić swoją wiedzę lub dokształcającym się) oraz zwykłym czytelnikom było dla Ojca przyjemnością i wyzwaniem. Był niezwykle oczytany. Wiedza, której źródłem było słowo drukowane, miała dla Niego najwyższą wartość. Na Wołyniu posiadał własny bogaty księgozbiór, zawierający nierzadko pierwsze wydania. Niestety w czasie działań wojennych zaginął po nim wszelki ślad. Po wojnie nie udało Ojcu zebrać tak cennych egzemplarzy. Zamiłowanie bibliofilskie przelał całkowicie na kierowaną przez siebie bibliotekę pedagogiczną. Dla uzupełnienia i poszerzenia jej księgozbioru sam przywoził do Środy Wielkopolskiej książki kupowane w księgarniach oraz antykwariatach Poznania. Zgromadzone przez niego w bibliotece pedagogicznej zbiory stanowiły znaczące wsparcie naukowe nie

tylko dla nauczycieli, ale i studentów ze Środy, którzy w wielu przypadkach byli zdziwieni tak bogatymi zasobami biblioteki prowincjonalnej.

Wykonując codzienne obowiązki zawodowe, nie zapomniał o podnoszeniu swoich zawodowych kwalifikacji. W 1967 roku, mając 57 lat, ukończył studia wyższe na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz dodatkowo w następnym roku został absolwentem Studium Kulturalno-Oświatowego na tejże uczelni. Ukończenie studiów wyższych było realizacją zamierzeń rozpoczętych przed II wojną na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Mimo zaawansowanego wieku studia skończył w terminie, co wiązało się z wieloma wyrzeczeniami i sporym wysiłkiem. Po latach wspominał ten okres oraz fakt, że był najstarszym studentem na roku.

Był odznaczony wieloma medalami polskimi i brytyjskimi. Otrzymał: Krzyż Monte Cassino (Włochy, 1944), The War Medal 1939/1945 (Wielka Brytania, 1947), Złoty Krzyż Zasługi (Warszawa, 1973), Zasłużony dla Powiatu Środa Wielkopolska (1975), Medal Zwycięstwa i Wolności 1945 (Warszawa, 1976), Medal Komisji Edukacji Narodowej (Warszawa, 1979), Krzyż Kawalerski Orderu Odrodzenia Polaki (Warszawa, 1980) oraz Brązowy Medal za Zasługi dla Obronności Kraju (Warszawa, 1980). Z odznaczeń tych najbardziej cenił sobie Krzyż Monte Cassino oraz The War Medal 1939/1945.

Działalność poetycka

Zaangażowanie w pracy zawodowej, ukończenie studiów wyższych nie było zasadniczą treścią życia Ojca. Prawdziwą pasją okazała się twórczość poetycka. Debiutował wierszami już przed II wojną światową, a tworzył – dopóki zdrowie mu pozwalało – nieomal do końca życia. Utrata wzroku ograniczyła możliwości samodzielnego pisania, dlatego część swoich nowych wierszy dyktował Żonie.

Od 1929 roku łączony jest z poetami autentystami, akceptującymi program Stanisława Czernika i publikującymi swe utwory między innymi w czasopiśmie „Okolica Poetów". Do grupy tej zaliczani są Jan Bolesław Ożóg, Czesław Janczarski, Stanisław Piętak, Józef Andrzej Frasik, Bolesław Kobrzyński oraz Stefan Szajdak.

Na Wołyniu Stefan Szajdak wspólnie z Czesławem Janczarskim, Wacławem Iwaniukiem i Zygmuntem Janem Rumlem współtworzył Grupę Poetycką „Wołyń", do której później dołączyli Józef Łobodowski, Władysław Milczarek, Zuzanna Ginczanka, Jan Śpiewak, Stefan Bardczak i Bazyli Podmajstrowicz. W ich twórczości niezwykle często znaleźć można nawiązania do piękna krajobrazu wołyńskiego, jego historii i codzienności.

W okresie międzywojennym utwory Stefana Szajdaka były publikowane między innymi w czasopismach: „Wici Wielkopolskie", „Okolica Poetów",

„Kamena", „Kultura", „Kuźnica", „Fontana", „Prosto z Mostu", „Miesięcznik Literatury i Sztuki", „Nowy Przyjaciel Ludu" (Kępno), „Gazeta Ostrzeszowska" (Ostrzeszów), „Wielkopolanin" (Poznań).

Po drugiej wojnie światowej opublikował trzy tomiki wierszy *Blask życia* (S. Szajdak, 1994), *Dedykacje słońcu* (S. Szajdak, 1992) oraz *Gorące źródła* (S. Szajdak, 1998). Wśród czasopism jego utwory znalazły się między innymi w „Nurcie", „Gazecie Poznańskiej", „Głosie Wielkopolskim", „Literackim Głosie Nauczycielskim", „Bez Przysłony", „Faktach", „Nike", „Tygodniku Ludowym", „Średzkim Kwartalniku Kulturalnym", „Chłopskiej Drodze", „Gazecie Zachodniej", w czasopiśmie Lwowskiego Uniwersytetu Medycznego im. Daniela Halickiego – „Народне здоров'я".

Ponadto jego wiersze są zawarte w antologiach: *Okolica Poetów. Numer okolicznościowy. Antologia poezji autentystów* (Czernik i in., 1978), *Pieśni i pejzaże* (Ratajczak, 1981), *Drugi puls* (Chadzinikolau, 1984), *Czas nie zapisany* (Januchta i in., 1999). W Jego dorobku na uwagę zasługują również współtworzone przez Niego pozycje książkowe *Film skuteczną pomocą dydaktyczną* (Leja, 197) oraz *Wielkopolskie sejmiki szlacheckie* (S. Szajdak i in., 1984). Był laureatem konkursów literackich w Gdańsku, Poznaniu i Zduńskiej Woli.

Józef Czechowicz (jeden z najbardziej oryginalnych i wysoko ocenianych polskich poetów awangardowych 20-lecia międzywojennego, współpracujący z „Kameną") w artykule zamieszczonym w „Kurierze Literacko-Naukowym" (Czechowicz, 1938) charakteryzuje mego Ojca jako poetę idącego własną drogą. Niezaprzeczalny osobisty jego dorobek – zdaniem Czechowicza – stanowią jego wyraziste miniaturki wierszowane. Poeta posiada dar samorodnego podpatrywania świata i obywa się niemalże bez pośrednictwa literatury. Szajdak – zdaniem Czechowicza – jest raczej surowy i stanowi to urok tych wierszy, ujmujących w formę poetycką pejzaż Wołynia, jego obyczaje, obrzędy i wierzenia.

W 2012 roku wydawnictwo Prodruk opublikowało książkę pt. *Stefan Szajdak – Poeta Autentyzmu* autorstwa Marii Szadkowskiej oraz Lecha Wojciecha Szajdaka (Szadkowska & L. W. Szajdak, 2012). Natomiast w 2015 roku ukazał się zbiór wierszy zatytułowany *Stefan Szajdak – Wiersze Wybrane* (S. Szajdak, 2015). Pozycję wydano dzięki Instytutowi Badań Kościelnych w Łucku (Biblioteka „Wołanie z Wołynia", Biały Dunajec–Ostróg). Jej wydanie zbiegło się z XI edycją konferencji Dialog Dwóch Kultur, która odbyła się w Krzemieńcu, Lwowie i Stawisku (wrzesień 2015 roku), będącym spotkaniem szerokiego grona intelektualistów, przedstawicieli świata nauki i sztuki, pisarzy i muzealników oraz malarzy i fotografików z Polski i Ukrainy. W 2016 roku została opublikowana pozycja pt. *Stefan Szajdak. Autentysta. Współzałożyciel Grupy Poetyckiej Wołyń. Utwory* (S. Szajdak, 2016), zawierająca zebraną spuściznę literacką Stefana Szajdaka, natomiast w 2018 roku dwujęzyczny tomik *Stefan Szajdak. Blisko i bliżej / Стефан Шайдак. Близько і ближче* (S. Szajdak, 2018). Powyższe pozycje zostały wydane pod redakcją Lecha Wojciecha Szajdaka.

Ponadto utwory Stefana Szajdaka znalazły się w dwóch częściach *Antologii Poezji Grupy Poetyckiej „Wołyń"*. Część pierwsza ukazała się w 2018 roku

(L. W. Szajdak, 2018), natomiast część druga dwujęzyczna (polsko-ukraińska) opublikowana została w 2019 roku (L. W. Szajdak, 2019). Obie części przygotowane zostały pod redakcją Lecha Wojciecha Szajdaka (okładki wybranych książek przedstawiono w dalszej części artykułu).

Podsumowanie

Stefan Szajdak w okresie od 1947 do 2004 roku mieszkał w Środzie Wielkopolskiej, gdzie zmarł w wieku 93 lat i pochowany został na miejscowym cmentarzu. Bez wątpienia miał niezwykle ciekawe życie. Do tragicznych syberyjskich przeżyć wracał bardzo niechętnie, uważając ten trudny czas za definitywnie zakończony dla siebie i rodziny. Uczestniczył w wielu procesach historycznych, które starał się oceniać zawsze pozytywnie. Był wielkim miłośnikiem książek i wiedzy w nich zawartej. Odczuwał potrzebę permanentnego dokształcania się oraz pomocy merytorycznej kolegom nauczycielom. W zaawansowanym wieku emerytalnym pomimo pogarszającego się wzroku nie tracił kontaktu z polską książką. Jego życie i praca w Środzie Wielkopolskiej jako średzianina z wyboru zostały docenione przez Radę Miasta, która w 2019 roku nadała jednej z ulic Środy Wielkopolskiej imię Stefana Szajdaka, średzianina, ale i wołynianina z wyboru.

BIBLIOGRAFIA

Chadzinikolau, N. (Red.). (1984). *Drugi puls: Almanach poezji nauczycieli*. Klub Nauczyciela w Poznaniu.

Czechowicz, J. (1938, grudzień 12). Poezja Wołynia. *Kurier Literacko-Naukowy*, *50*, 8–9.

Czernik, J. i in. (1978). *Okolica Poetów: Numer okolicznościowy: Antologia poezji autentystów*. Wydawnictwo Łódzkie.

Januchta, T., Kuszczyński, P., & Zabacka, A. (Red.). (1999). *Czas nie zapisany*. Nauczycielskie Koło Literackie w Poznaniu.

Leja, L. (Red.). (1970). *Film skuteczną pomocą dydaktyczną*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Podzyvalova, A., & Shaĭdak, L. (2012, październik). V Sibirʹ za mechtoĭ. *IUgorskiĭ Universitet*, *10*(13), 6.

Ratajczak, J. (Red.). (1981). *Pieśni i pejzaże: Wiersze o Poznaniu i Wielkopolsce*. Wydawnictwo Poznańskie.

Shaĭdak, L. (2007, maj–czerwiec). Stėfan Shaĭdak, soldat Generala Vladislava Andersa (L. Suzdalʹskaia, Tłum.). *Dom Polski*, *3*(61), 12–13.

Szadkowska, M., & Szajdak, L. W. (2012). *Stefan Szajdak: Poeta autentyzmu*. Wydawnictwo ProDruk.

Szajdak, L. W. [Shaĭdak, L. V.]. (2014, wrzesień 11). Stefan Szajdak – wołynianin z wyboru / Stefan Shaĭdak – volynianyn za poklykanniam. *Monitor Wołyński / Volynsʹkyĭ Monitor*, *17*, 12–13.

Szajdak, L. W. (Red.). (2018). *Antologia poezji grupy poetyckiej „Wołyń": Cz. 1*. Wydawnictwo ProDruk.
Szajdak, L. W. (Red.). (2019). *Antologia poezji grupy poetyckiej „Wołyń": Cz. 2*. Wydawnictwo ProDruk.
Szajdak, S. (1935a, maj). Dzieciństwo wiersza. *Miesięcznik Literatury i Sztuki: Organ Komisji Artystycznej Związku Nauczycielstwa Polskiego*, *9*, 260.
Szajdak, S. (1935b, maj 15). Mój stół. *Okolica Poetów*, *2*, 18.
Szajdak, S. (1935c, maj). Podobieństwo. *Miesięcznik Literatury i Sztuki: Organ Komisji Artystycznej Związku Nauczycielstwa Polskiego*, *9*, 260.
Szajdak, S. (1935d, maj 15). Wołyński las. *Okolica Poetów*, *2*, 18.
Szajdak, S. (1936, luty 15). Prawie. *Okolica Poetów*, *2*(11), 12.
Szajdak, S. (1937a, luty 15). Kopanie ziemniaków. *Okolica Poetów*, *2*(23), 13.
Szajdak, S. (1937b, czerwiec 15). Przez młodość. *Okolica Poetów*, *6*(27), 11.
Szajdak, S. (1937c, lipiec–sierpień). Przez młodość. *Wici Wielkopolskie: Miesięcznik poświęcony sztuce i kulturze*, *7–8*(69–70), 57.
Szajdak, S. (1937d, lipiec 26). Wieczorem. *Kurier Literacko-Naukowy*, *31*, 2.
Szajdak, S. (1938a, marzec). Ballada. *Kamena: Miesięcznik literacki*, *7*(47), 135.
Szajdak, S. (1938b). Pierwszy wieczór. *Kamena: Miesięcznik literacki*, *5*(45), 91.
Szajdak, S. (1938c, grudzień 12). Motyw. *Kurier Literacko-Naukowy*, *50*, 9.
Szajdak, S. (1992). *Dedykacje słońcu*. Biblioteka Publiczna Miasta i Gminy Środa Wielkopolska.
Szajdak, S. (1994). *Blask życia*. Biblioteka Publiczna Miasta i Gminy Środa Wielkopolska.
Szajdak, S. (1998). *Gorące źródła*. [B.w.].
Szajdak, S. (2015). *Wiersze wybrane* (L. W. Szajdak, Red.). Ośrodek „Wołanie z Wołynia".
Szajdak, S. (2016). *Stefan Szajdak: Autentysta: Współzałożyciel grupy poetyckiej Wołyń: Utwory* (L. W. Szajdak, Red.). Wydawnictwo ProDruk.
Szajdak, S, (2018). *Stefan Szajdak: Blisko i bliżej / Stefan Shaĭdak: Blyzʹko i blyzhche* (L. W. Szajdak, Red.). Wydawnictwo ProDruk.
Szajdak, S., Gomolec, L., & Sobczak, J. (1984). *Wielkopolskie sejmiki szlacheckie w Środzie: Materiały z sesji popularnonaukowej 23 września 1983 r*. Biblioteka Publiczna Miasta i Gminy Środa Wielkopolska.

Stefan Szajdak – Teacher, "Authentic Poet" (*autentysta*), Co-Founder of the "Wołyń" Poetic Group, Soldier of General Władysław Anders' Army

Summary

This article presents the life of Stefan Szajdak, a teacher born in partitioned Poland (near Ostrzeszów Wielkopolski), who moved to the region of Wołyń (Volhynia) in the mid-1930s. Following the outbreak of the Second World War, he was sent to a Siberian forced labour camp. He managed to leave Russia and became a soldier of General Władysław Anders' army. He took part in the entire Italian campaign, including the Battle of Monte Cassino. In 1947 he returned to Poland. He settled in Środa Wielkopolska, where he worked as a teacher and organised a pedagogical library. His real passion was poetry. Before the war, he was a member of a circle known as "authentic poets" (*autentyści*), gathered around the journal *Okolica Poetów* [The Poetic Region],

edited by Stanisław Czernik. In Wołyń, he co-founded the “Wołyń” Poetic Group, together with Czesław Janczarski, Wacław Iwaniuk and Zygmunt Jan Rumel. The group was later joined by Zuzanna Ginczanka, Józef Łobodowski, Władysław Milczarek, Jan Śpiewak, Stefan Bardczak and Bazyli Podmajstrowicz.

Keywords: “authentic poet” (*autentysta*); “Wołyń” Poetic Group; Polish II Corps

Stefan Szajdak – nauczyciel, poeta autentysta, współzałożyciel Grupy Poetyckiej „Wołyń”, żołnierz generała Władysława Andersa

Streszczenie

W artykule zaprezentowano informacje o drodze życiowej urodzonego w okresie zaborów pod Ostrzeszowem polskiego nauczyciela, który w połowie lat trzydziestych XX wieku przenosi się na Wołyń. Tam zastaje go wojna, zostaje zesłany na Syberię. Los umożliwia mu wyjście z Rosji. Zostaje żołnierzem gen. Władysława Andersa, uczestnicząc w całej kampanii włoskiej, w tym i w bitwie o Monte Cassino. W 1947 roku wraca do Polski, osiedlając się w Środzie Wielkopolskiej. Tam pracuje jako nauczyciel oraz tworzy bibliotekę pedagogiczną. Prawdziwą jego pasją jest poezja. Przed wojną należy do polskich poetów autentystów skupionych przy czasopiśmie „Okolica Poetów” wydawanym przez Stanisława Czernika. Na Wołyniu współtworzy Grupę Poetycką „Wołyń” wspólnie z Czesławem Janczarskim, Wacławem Iwaniukiem oraz Zygmuntem Janem Rumlem. W późniejszym okresie do Grupy dołączają następujący poeci: Zuzanna Ginczanka, Józef Łobodowski, Władysław Milczarek, Jan Śpiewak, Stefan Bardczak oraz Bazyli Podmajstrowicz.

Słowa kluczowe: poeta autentysta; Grupa Poetycka „Wołyń”; 2 Korpus Polski

ANEKS

Wiersze Stefana Szajdaka

Dzieciństwo wiersza

Przede mną leży bryła słów:
pierwotna i szorstka,
jak wiersze młodego poety.

Młot myśli pochwycę.
Rozbiję,
roztrzaskam,
rozpylę
na słowa-atomy.

Stare słowa
przetopię na nowe słowa,
zbuduję strofy,
i jak skibkę chleba
Wam podam
wiersze.

(S. Szajdak, 1935a).

Podobieństwo

Gdy
patrzę
na
pociąg
wdal
mknący,
myślę
tak:

– jadę – –
codziennie przecież
po szynach lat,
pod sklepieniem życia,
wspartem na pierwszym i ostatnim dniu.

W biegu
minąłem już stacje:
dzieciństwa i młodości –
i ku następnym się zbliżam.

(S. Szajdak, 1935c).

Wieczorem

Jeźdźcy sosen dzień wiozą nocy.
Cwałują półkolem wieczornego horyzontu.

Już kroczy.
Wichrze, wstrzymuj koni
namiętną pierś,
bo wgalopują w płomień!
Choć kare, rzucają na błękit gniadą sierść.

W pędzie się zlali.
W obręcz boru
ich oddal – przetapia – miedź wieczoru.

W kolonii Wiszniów i Aleksandrji
gospodynie rozprawiają oknom prostokąty światła,
z obór niosą udojone mleko.

Dlaczego drzewa kwitną zimą w sadach,
wołyńska chato
mi się spowiadaj.

U Skarżyńskich darcie pierza.
Dziewczęta przyszły i usiadły za stołem.
Oblatują im chichoty i rozmowy wesołe.
W sita przesypują pierze z worka,
co rosło jak ciasto w dzierzy.
Chłopcy weszli. Usiedli wzdłuż pieca.
Oj, będą się pannom zalecać, zalecać
i śpiewać polskie i ruskie śpiewać pieśni.

Dziewczyno, dziewczyno,
będziesz miała pierzynę.

(S. Szajdak, 1937d).

Motyw

Świta
W jakim stroju błądzi po miedzach kobieta.
Mówią gosposie:
do garnuszka zbiera rosę i krowom przynosi,
gdy chlebem pożywi i rosą napoi
najlepiej we wsi będą doić…

Wyjaw tajemnicę:
dlaczego w tym stroju
szukasz o świcie czarodziejskiego napoju,
a wieczorem w bieli obchodzisz pól granicę.

Powiedz, czarownico.

(S. Szajdak, 1938c).

Wołyński las

Gdy mnie nie było,
i was nie było,
rósł wołyński las.

Drzewa
lesiły się bezkreśnie,
pachnąc żywicznie i leśnie.

Ramiona
kładły na barki,
na szyję,
na biodra,
(dzieci tak kładą w zabawach)
i śpiewały słowiańską pieśń.

Czas
rozłupał gęsty las,
gęstą treść.

(S. Szajdak, 1935d).

Mój stół

Mam taki stół:
dość wysoki,
prostokątny,
lekko szary.

Jest bardzo dobry:
pozwala ciężkie dzieła rozłożyć,
rosnąć książkom wzwyż, –
i długo pisać w nocy.

Stół jest moim portretem.

(S. Szajdak, 1935b).

Prawie

Gdy
czas najpionniej wyrasta nad tor
namiętnością ciągnącego południa
jak czerwień serca i myśli:
świat rozrzucony wśród planet i gwiazd
wiązujesz trzepotem sztandaru
jak
ptak,
jak
ptak.

Odlatują, zielone ptaki
i spadają liście.

Ktoś szepce:
– Patrz: płonie poezji krzak.

(S. Szajdak, 1936).

Kopanie ziemniaków

Zgrubiałe struny radlanek
lekko drgają: jesień przyszła je stroić.
Dojrzały pieśni, dojrzały ziemniaki.

Dziewczęta kołyszą smyczki rąk,
motykami wiodą po strunach.
Bije, chustek bije łuna.

Smyczki	Rytm	Dziewczęta
zgrubiałe	motyk	łowią
radlanki	struny	kuliste
tną	siecze	ziemniaki.

Rytmu, motywów, ziemniaków pełne kosze.
Teraz je znoszą.
Na wóz zsypują galopujący refren,
jak do grobu.

(S. Szajdak, 1937a).

Ballada

Skamieniały bór
w czarny marmur.
Prószy z niego żałobna mgła
i dziwożony wychodzą jedna, druga…

W ciszy pluska ich wysoki chichot
i księżyca – cicho.

Z lewa czołgają się wzgórza – już blisko.
Północ bije. Słychać szept: Powalisko, Powalisko,
chodź ze mną na żalnik.
Idą z Marchołtem wywłóczyć …. o, umarli….

Straszy upiorna noc, demoniczna mgła.
A księżyc zlękniony ukrywa się w chmurach.

(S. Szajdak, 1938a).

Pierwszy wieczór

Drogo przez las –
zasłana w ten wieczór wonią kwiatów i szumu,
nutami ptaków i dalekich sosen:
o, mowo drzewnego tłumu –
wciąż pachniesz mi świeżo, jak Twoje oczy radosne i włosy.

Wciąż grasz,
drogo piękna i tęsknoty.

Lecz pamiętasz ów moment złoty,
gdyś kołysana niepokojem
po zorzach kwitła na skraju lasu,
nad piaszczystym zdrojem?

Dziewczyno w białym berecie:
oj, moment już się w zorze zanurzył – w noc odleciał –
lecz wciąż czuję ciepłe ręce oddane i dobre spojrzenia.

Chwilo szczęśliwa, jak wówczas w nas
grasz?
Wiem: tyle masz dzisiaj myśli, ile śpiewu i szumu las;
wiesz: jak korony wieczorne przyjaźń się rumieni.

Wtedy na skraju drzew, na jakim brzegu
dziś w strofach kwitniesz? Dni czaru nie umrą.
Módl się za pieśni moje,
módl się za pieśni moje,
podpieraj serca kolumną!

I pomyśl – stajesz się wierszy serdecznym chlebem.
Moja panno dobra, wszystkie winy mi przebacz!

W poezję i radość przepłyną
chwile czaru dziewczyno, dziewczyno.

(S. Szajdak, 1938b).

Przez młodość

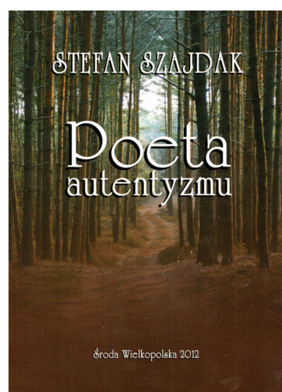
Zapraszam Cię do poetycznej łodzi.
Młodości wodo, nadziejna wodo,
ręce prześpiewaj na wiosła;
będzie przestrzeń szczęśliwa rosła,
usta gorące ochłodzi.

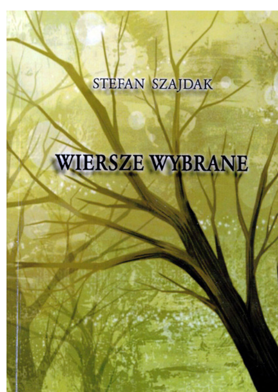
Dziewczyno, czółno błogosław!
Odwieziemy młodość – wiersze przywieziemy tą łodzią.
Fale ją kolebią.
Ty – przyjaźń przepiastuj w słowa,
w pieśń – młodość.

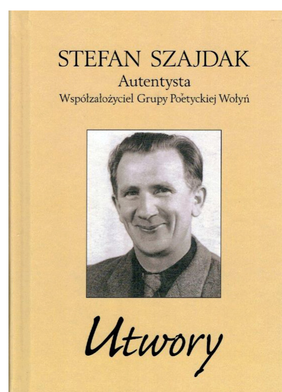
Rozpadną się wodne dzwony
Zgasną mokre wzgórza.
Czoła i horyzonty się zachmurzą.
Lecz tak szybko zmilkną ciepłe tony?

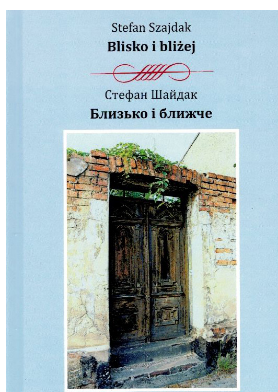
Pomyśl –
fala wita się z falą, szum z szumem, z wodą woda;
i nasza młodość.
Gdy spojrzę w Twe oczy – kierunek moim podaj.
W sercu mamy wiarę, wiatr na czole, w oczach śpiew sosen.
Po triumf płyńmy zwycięską strofą – w dłoniach zapał wiosen.

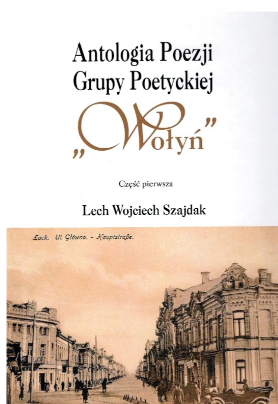
(S. Szajdak, 1937b, 1937c).

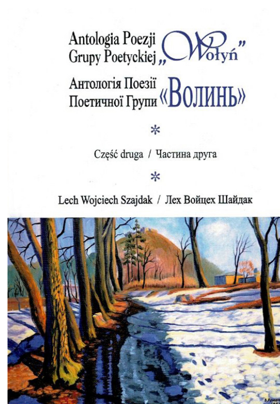


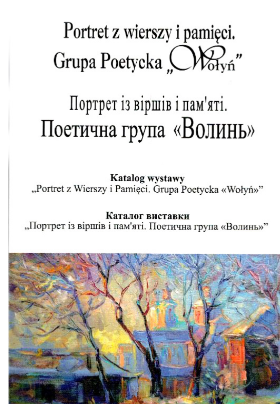






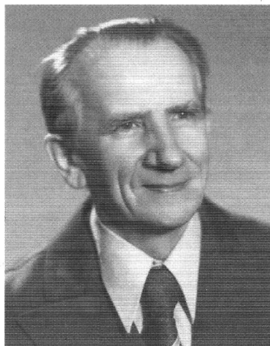






Il. 2. Wybrane okładki książek związanych z twórczością Stefana Szajdaka

Стэфан Шайдак, солдат Генерала Владислава Андерса



Стэфан Шайдак

Стэфан Шайдак, мой отец, родился в 1910 году в деревне Тур Остжешовского района (на юге Польши). В 1932 году закончил Государственную Педагогическую семинарию в Остжешове. В этом же году приступил к работе в качестве учителя начальной школы в Кэмпне, а затем в Остжешове. 1 сентября 1934 года переехал на Волынь в Западную Украину, далее был Луцк, Керце – города, принадлежащие в то время Польше. Работал там до 31 августа 1939 года, подтвердив экзаменом статус (профессию) учителя в 1937 году. В это же время начал заочное обучение на гуманитарном факультете Католического университета в Люблине. К сожалению, II мировая война помешала его закончить.

Время работы и проживания на Волыни среди поляков и украинцев Стэфан Шайдак использовал для самообразования, в том числе для изучения украинского языка.



Палестина

Когда пришла Советская армия, отец был арестован, затем вывезен в Сибирь. Там был отправлен на тяжелые работы по строительству железной дороги. Это трагичное время его жизни. В сибирском климате он выдерживал все тяготы физической работы при полуголодном существовании. Но в ссылке отец встречал и русских, и украинцев, которые терпели такие же условия, как и он. Отец очень тепло отзывался о них. После войны отец не любил часто вспоминать сибирскую ссылку. Она закончилась для него навсегда.

Когда в 1941 году на встрече Сталина с польским Главнокомандующим генералом Сикорским было решено создать из отдельных частей польскую армию под предводительством генерала Владислава Андерса в Тоцком, отец вошел в ее состав. В 1942 году он с Армией по Каспийскому морю попадает в иранский порт Палеви, теперь Тегеран. Там становится солдатом II-го Польского Корпуса 2-го Батальона Карпатских Стрельцов (под командованием майора Росичко), потом 3-ей Дивизии Карпатских Стрельцов под командованием генерала Бронислава Духа. Отец служил в канцелярии Дивизии. Вместе со II-м Польским Корпусом он побывал в Иране, Ираке, Сирии, Палестине и Египте. Оттуда польские войска были дислоцированы в Италию. там отец участвовал во всей итальянской кампании – от Торонто до взятия Болоньи – Монте-Кассино, Анкона, прорыв линии Италия («Готы»)-Гитлер. Отец сражался в исторической битве за Монте-Кассино с 11 по 18 мая 1944 года.

В октябре 1944 года снова был в военной канцелярии писарем. С 15 марта 1945 года до 3 июля 1945 был слушателем школы подхорунжих резерва (в Италии). 1 сентября 1945 года получил звание капрала, в августе 1946 вместе с армией прибыл в Англию и до конца военной службы жил в Нью-Маркете, недалеко от Кембриджа.

Во время военной кампании под Римом отец жил в итальянской семье, там в домашней библиотеке обнаружил итальянский перевод «Пана Тадеуша» Адама Мицкевича. После демобилизации в Англии начал хлопотать о выезде в Канаду или Новую Зеландию. Но тоска о родине и родных, которых не видел с 1939 года, и о которых ничего не знал, победила, и он изменил свои планы.

16 июля 1947 года он приплывает из Эдинбурга в Гдыню. Начинается новый этап его жизни в Польше, почти разрушенной войной, и экономические условия, конечно, очень отличались от условий в Англии.



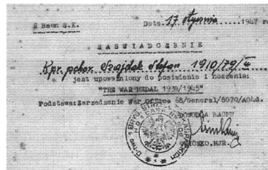
Орден MONTE CASSINO BOLONIA ANKONA

Отец обосновался в городке Щрода Велькопольска, в 30 км. от Познани. В 1948 году женился, в 1949 – родилась дочь Мария, в 1953 – сын Лех.

Маленький городок славился своей историей, там когда-то проходили шляхетские сеймы, на которых бывали такие известные поляки, как Николай Рэй и Юзеф Выбицкий, автор слов государственного гимна Польши «Jeszcze Polska nie zginęła». На одном из заседаний Юзеф Выбицкий предложил отменить барщину и с трудом избежал смерти от рук разгневанной шляхты.

Вначале отец работал учителем в начальной школе, с 1959 года перешел в педагогическую библиотеку, которой руководил до 1975 года, т.е. до выхода на пенсию.

Работа среди книг стала настоя-



2 Baon S.K. Data 17 stycznia 1947 r.

ZASWIADCZENIE

Kpr. pchor. Szajdak Stefan 1910/79/...
jest upoważniony do posiadania i noszenia:
"THE WAR MEDAL 1939/1945"

Podstawa: Zarządzenie War Office 68/General/8070/AG.4.

DOWÓDCA BAONU
...CZKO, MJR.

продолжение на стр. 13

продолжение со стр. 12

щей любовью его жизни. Отец хорошо знал историю, литературу, географию. Ему доставляла удовольствие возможность помочь свои коллегам по профессии – учителям, старающимся расширить и углубить свои знания, повысить квалификацию. В то же время это способствовало повышению и его собственного образования. Тем более, что он заочно учился на историко-филологического факультете университета им.А.Мицкевича в Познани, который окончил в 1967 году, а в 1968 – культурно-образовательный курс там же. Таким образом были реализованы его предвоенные намерения.

Проявились и поэтические способности отца. Еще в 1929 году он входил в группу поэтов при журнале «Okolica Poetów» («Поэтическая окраина»). Эта группа была связана, в основном, с сельской средой. Молодые поэты и писатели, т.н. «аутентисты», писали о современной жизни, о том, что видели, что чувствовали. Их целью была подлинность видения и переживания. Это объединяло их с «Краковским авангардом» и неореализмом. Основными темами всегда были сельские мотивы.



I. EWIDENCJA WOJSKOWA

1.	Data urodzenia	[illegible] 1910
2.	Kategoria wojskowa	pierwsza
3.	Rodzaj broni	[illegible]
4.	Podof.	podoficer
5.	Nr. specjaln. wojskowej	121
6.	Nazwa spec. wojskowej	[illegible]
7.	Funkcja wojskowa	[illegible] pisarz
8.	Stopień wojskowy	kapral

Szajdak Stefan

Przestrzegaj przepisów i chroń książeczkę wojskową.

Еще до войны, будучи учителем в Киверцах, отец восхищался экзотикой Волыни, хотя и тосковал о Велькопольсце. На Волыни он вместе с Вацлавом Иванюком, будущим поэтом (живущим в Канаде), и с Чеславом Янчарским, послевоенным главным редактором варшавского журнала для детей «Мищ» («Медвежонок»), создал поэтическую группу «Волынь». Молодые в то время поэты мечтали об издании ежедневной газеты и даже регионального журнала. К сожалению, война помешала их планам. С 1929 года отец публиковался в таких журналах, как «Wici Wielkopolskie» («Вичи Велькопольске»), «Okolica Poetów» («Поэтическая окраина»), «Kamena» («Камэна») и «Месячник литературы и искусства». После войны издал несколько томов стихов, например, «Blask Życia» («Блеск жизни»), «Dedykacje Słońcu» («Посвящение солнцу»), «Gorejące Źródła» («Горячие источники»). В 1978 году издательство Лодзи напечатало его стихи в «Антологии поэтов-аутотентистов», а в 1981 году в Познани вышли его стихи в антологии «Песни и пейзажи». Его стихи звучали и по радио в Познани и в Варшаве. Кроме того, отец был лауреатом поэтических конкурсов в Гданьске, Познани, Здуньской Воле. После 1945 года были опубликованы его критические работы в педагогических журналах.

Он был отмечен польскими и английскими медалями, среди которых больше всего ценил «Крест Монте-Кассино», «Медаль Войска» и «The War Medal 1939/1945».

Умер отец 6 марта 2004 года в возрасте 94 лет. Он прожил интересную



Италия. Стэфан Шайдак – третий справа

жизнь. История распорядилась так, что он занимал разные ступени общественной лестницы, будучи студентом, солдатом, отцом, мужем, учителем, библиотекарем и поэтом. На его долю выпали грозовые годы XX века. Отец всегда был оптимистом, необычайно скромным человеком, в то же время умеющим лидировать. Он никогда не был связан ни с какой политической партией или политическим движением. Он понимал и принимал позитивные перемены и в истории, и в литературе, и в искусстве.

Наибольшей любовью отца, кроме семьи, пользовались книги, несущие знания. Он был очень начитанным человеком. Печатное слово, несущее знание, имело для него большое значение. Для пополнения руководимой им педагогической библиотеки он часто привозил книги, купленные им в Познани, в том числе и антикварные. Он очень ценил роль, значение и обязательность образования и самообразования для каждого, и для общества в целом.

Лех Шайдак
(перевод Л.Суздальской)

„Ocalmy od zapomnienia”

Konkurs Fundacji SEMPER POLONIA

Warunki uczestnictwa

1. Do udziału w konkursie pragniemy zaprosić młodzież polskiego pochodzenia zamieszkałą za granicą oraz młodzież nieposiadającą pochodzenia polskiego, ale szczególnie zainteresowaną tematyką konkursu do 26 roku życia włącznie.

2. Prace konkursowe powinny przedstawiać opis zabytków, upamiętniających ślady polskości poza granicami kraju bądź działalność osób polskiego pochodzenia czy postaci związanych z polską kulturą, historią, sztuką i nauką a działających/znajdujących się poza granicami kraju. Jury szczególnie wysoko oceniać będzie opracowania nowatorskie na temat osób, zabytków i miejsc, które są słabo udokumentowane w ogólnodostępnych źródłach i literaturze.

3. Prace konkursowe można nadsyłać do 31 października br. na adres Fundacji SEMPER POLONIA:

Fundacja SEMPER POLONIA
ul. ks. I. Kłopotowskiego 11
03-718 Warszawa
(z dopiskiem „KONKURS: Ocalmy od zapomnienia”).

Il. 3. Kopia życiorysu opublikowanego w Tomsku (Syberia, Federacja Rosyjska) w czasopiśmie „Dom Polski”, wydawanym przez Centrum Kultury Polskiej w Tomsku (Shaĭdak, 2007). Czasopismo jest finansowane przez Senat Rzeczpospolitej Polskiej

12 Monitor Wołyński 11 вересня 2014 Імена



Stefan Szajdak – wołynianin z wyboru

Стефан Шайдак – волинянин за покликанням

O współtwórcy grupy poetyckiej «Wołyń» wspomina syn – Lech Wojciech Szajdak.

Про співзасновника поетичної групи «Волинь» згадує син Лех Войцех Шайдак.

Stefan Szajdak (1910-2004) urodził się we wsi Turze pod Ostrzeszowem (południowa wielkopolska) w rodzinie chłopskiej. Z wykształcenia był nauczycielem. W 1932 r. ukończył Państwowe Seminarium Nauczycielskie w Ostrzeszowie. W tym samym roku rozpoczął pracę jako nauczyciel w szkole podstawowej w Kępnie, a następnie w Ostrzeszowie. Od 1 września 1934 r. przeniósł na Wołyń, początkowo do Łucka, Równego, a następnie Kiwerec. Tam również pracował, jako nauczyciel do końca sierpnia 1939 r., zdając w 1937 r. praktyczny egzamin nauczycielski.

W latach 1938-1939, w celu pogłębienia swojego wykształcenia, rozpoczął zaoczne studia na Wydziale Humanistycznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Lublinie. Niestety wybuch II wojny przekreślił możliwość ich ukończenia. Okres pracy i życia na Wołyniu wśród wielonarodowościowej i wielokulturowej społeczności polskiej, ukraińskiej, żydowskiej, ormiańskiej i rosyjskiej Ojciec wykorzystał również na naukę wielu języków słowiańskich, w tym ukraińskiego i rosyjskiego.

Z chwilą wejścia armii radzieckiej do Kiwerec Ojciec został aresztowany, a następnie wywieziony do obozu pracy na Syberii.

Na Wołyniu w Kiwercach w latach 30-tych XX wieku Ojciec współtworzył grupę poetycką «*Wołyń*» z Wacławem Iwaniukiem (późniejszym polskim poetą emigracyjnym, osiadłym po II wojnie w Kanadzie) i Czesławem Janczarskim (powojennym redaktorem naczelnym czasopisma dla dzieci «*Miś*», wydawanego w Warszawie) oraz Zygmuntem Rumlem. W późniejszym okresie do grupy «*Wołyń*» przyłączyli się Józef Łobodowski, Władysław Milczarek, Zuzanna Ginczanka i Jan Śpiewak.

Młodzi wówczas poeci, w większości nauczyciele, marzyli o wydaniu jednodniówki, a nawet o poetyckim piśmie regionalnym. Swe zamierzenia częściowo zrealizowali w wydawanej gazecie «*Echa Szkolne*». Ponadto opublikowali kilka tomików poetyckich. Wiejskie krajobrazy Wołynia, jego obyczaje, obrzędy znalazły niejednokrotnie odbicie w ich twórczości. Niestety wybuch wojny przekreślił ich dalsze plany oraz marzenia.

Józef Czechowicz, jeden z najbardziej oryginalnych i wysoko ocenianych polskich poetów awangardowych 20-lecia międzywojennego, w artykule zatytułowanym «Poezja Wołynia» zamieszczonym w «*Kurierze Literacko-Naukowym*» [1938, nr 50 (12.XII), s. 8-9], charakteryzuje poetycką sylwetkę Ojca, «jako poetę idącego własną drogą. Chropowate nieraz w wyrazie miniaturki wierszowane stanowią niezaprzeczony osobisty jego dorobek. Poeta posiada dar samorodnego podpatrywania świata i obywa się niemalże bez pośrednictwa literatury». Zdaniem Czechowicza Ojciec przypomina Czuchnowskiego z okresu jego pięknych zbiorków: «Kobiety i konie» oraz «Poranek goryczy», chociaż bez jego błyskotliwości: «Szajdak jest raczej surowy, co stanowi urok tych wierszy, ujmujących w formę poetycką pejzaż Wołynia, jego obyczaje, obrzędy i zabobony». W poezji Ojca dostrzega się silne związki z pięknem krajobrazu.

Jednakże początki twórczości poetyckiej Ojca sięgają już 1929 r., kiedy mając 19 lat był łączony z polskimi poetami autentystami. Autentyści nazywani byli często «Okoliczanie», ponieważ skupiali się wokół miesięcznika «*Okolica Poetów*», wydawanego w Ostrzeszowie Wielkopolskim w latach 1935-1939. Autentyzm, jako kierunek poetycki w polskiej literaturze międzywojennej, zainicjowany został przez Stanisława Czernika, jednocześnie redaktora tego miesięcznika. «*Okolica Poetów*» stała się miejscem publikacji znanych wówczas poetów i pisarzy (L. Staff, J. Tuwim, J. Lechoń, J. Iwaszkiewicz, A. Słonimski, M. Pawlikowska-Jasnorzewska, K. Iłłakowiczówna, K.I. Gałczyński , J. Przyboś , M. Jastrun) oraz wielu debiutantów – zwolenników programu S. Czernika. Do tej ostatniej grupy należeli wybitni poeci-autentyści (Jan Bolesław Ożóg, Czesław Janczarski, Stanisław Piętak, Józef Andrzej Frasik oraz Stefan Szajdak). Wielu z nich, reprezentujących młodą inteligencję, łączyły chłopskie korzenie, stąd najczęściej podejmowało tematykę

Стефан Шайдак (1910-2004) народився в селі Туже біля Остшешова (південь Великопольщі) в селянській родині. За освітою він був учителем. У 1932 р. закінчив Державну вчительську семінарію в Остшешові. 1 вересня 1934 р. переїхав на Волинь, спочатку до Луцька, Рівного, а потім до Ківерців. Там, у 1937 р., здав учительський екзамен і до кінця серпня 1939 р. працював учителем.

У 1938-1939 роках, з метою самовдосконалення, розпочав заочне навчання на гуманітарному факультеті Католицького університету в Любліні. На жаль, початок Другої світової перекреслив можливість закінчити розпочате. Період перебування та праці на Волині серед багатонаціональної та багатокультурної польської, української, єврейської, вірменської і російської спільноти, батько використав для вивчення слов'янських мов, зокрема, української та російської.

Після приходу радянських військ у Ківерці батька заарештували, а потім вислали до трудового табору в Сибіру.

У 30-ті роки XX століття на Волині, в Ківерцях, батько разом із Вацлавом Іванюком (пізніше польський поет в еміграції, який осів після Другої світової війни в Канаді), Чеславом Янчарським (повоєнним головним редактором журналу для дітей «Miś», котрий виходив у Варшаві) та Зиґмунтом Румлем став співзасновником поетичної групи «Волинь». Пізніше до групи долучилися Юзеф Лободовський, Владислав Мільчарек, Зузанна Ґінчанка і Ян Спєвак.

Молоді на той час поети, більшість із яких були вчителями, мріяли про видання одноденної газети та, навіть, регіонального поетичного журналу. Свої мрії вони частково реалізували, видаючи газету «Echa Szkolne». Окрім цього, видали кілька збірок віршів. Сільські краєвиди Волині, її звичаї та обряди не раз відображалися в їхній творчості. На жаль, війна перекреслила їхні подальші плани та мрії.

Юзеф Чехович, один із найбільш оригінальних та відомих польських авангардних поетів міжвоєнного двадцятиліття, у статті під назвою «Поезія Волині», надрукованій у виданні «Kurier Literacko-Naukowy» [1938, № 50 (12.XII), с. 8-9], характеризує батька, «як поета, котрий іде власною дорогою. Віршовані мініатюри, які часом виглядали немелодійними, становлять його незаперечний особистий доробок. Поет володіє даром унікального сприйняття світу й обходиться майже без посередництва літератури». На думку Чеховича, батько подібний до Чухновського з того періоду, коли з'явилися його прекрасні збірки «Kobiety i konie» та «Poranek goryczy», хоча й без його блиску: «Шайдак, радше, простий, що робить чарівними його вірші, які поетично зображають пейзаж Волині, її звичаї, обряди й забобони». Поезія батька оспівує красу краєвидів.

Витоки поетичної творчості батька сягають 1929 р. Тоді він мав 19 років і його відносили до польських поетів-автентистів. Їх ще часто називали «Околичани», оскільки вони творили гроно щомісячного видання «Okolica Poetów», котре виходило в Остшешові Великопольському в 1935-1939 роках. Автентизм як поетичний напрямок у польській міжвоєнній літературі започаткував редактор цього журналу Станіслав Чернік. У часописі «Okolica Poetów» були опубліковані твори знаменитих на той час поетів та письменників (Л. Стафф, Ю. Тувім, Я. Лехонь, Я. Івашкевич, А. Слонімський. М. Павліковська-Ясножевська, К. Іллаковічувна, К.І. Галчинський, Я. Пшибось, М. Яструн), а також багатьох дебютантів – прихильників програми Станіслава Черніка. До цієї групи належали відомі поети-автентисти (Ян Болеслав Ожуґ, Чеслав Янчарський, Станіслав Пєнтак, Юзеф Анджей Фрасік та Стефан Шайдак). Багато з цих представників молодої інтеліґенції мали селянське походження, тому так часто присвячували свої твори сільській тематиці. Ця літературна течія визнавала предметом по-

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI R. ak.

STUDENCKA KARTA LEGITYMACYJNA
(dla otrzymania legitymacji)

Imię i nazwisko Stefan Szajdak
Rok urodz. 14. XII. 1910 Wydział Human. rok studiów I
Miejsce zamieszkania Kiwerce p. Łuck
Stacja kolejowa Kiwerce
Lublin, dn. 3 – X – 1938 r.

Podpis: Stefan Szajdak

Lato

Dwór na chochole
i piastowska modlitewnia w popiele.

Krzyż.
Szosa cwałująca w dół z szybkością lat.
Śródpolny kurhan szwedzki: dziejów stóg,
młodzieńczo otwarty prostokąt chat
i ramy najskromniejsze z piennych dróg.

Wasz dom na wzgórku - czerwony mur
z naszych twarzy brał farbę i wzór.

Dziś myśli zielone chce uwieść Wołyń,
jak Łuck lubartowski Styr,
Kiwerce, Kiwerce -
kłujący życia wir,
o skrzypce poezji wołające serce.

Gdy wiatr zachodni ukochaną brzezinę łamie,
wspominam Poznań, Bałczynę, Kochłowy: wakacje.
Cieszą jak piękny list lub widok ojca w bramie,
gdy wcześnie rano powraca ze stacji.

«Okolica Poetów» 1936, nr 8(17), s. 13;
«Okolica Poetów» - numer okolicznościowy, Łódź VI 1978, s. 65;
«Okoliczanie» - Antologia poezji polskiego autentyzmu, Warszawa 1984, s. 147

Il. 4. Życiorys Stefana Szajdaka opublikowany w „Monitorze Wołyńskim” (Łuck, Ukraina) (L. W. Szajdak, 2014)



ЕЖЕМЕСЯЧНОЕ ИНФОРМАЦИОННОЕ ИЗДАНИЕ 12+

ЮГОРСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

Телефон редакции +7 (3467) 357-691
www.ugrasu.ru

Октябрь 2012 год №10 (13)

В Сибирь за мечтой

Лех Шайдак – ученый из Польши, участник Международного полевого научно-практического семинара-симпозиума «Взаимосвязь между растительностью болот и свойствами торфа на базе стационара Мухрино». Он рассказал нам о своем отце – Стефане, который побывал в Сибири больше полувека назад...

Стефан Шайдек перед II Мировой войной жил на Украине, в городе Луцке. Когда в 1939 г. в страну пришла Красная армия, его отправили в Сибирь, в ГУЛаг на два года.

Лех много раз пытался поговорить с отцом о времени, проведенном в лагере. Но тот всегда отвечал одной фразой: «История ГУЛага для моей семьи закончилась. Воспоминания остались, но я никогда не расскажу об этом. Нужно думать о будущем».

Стефан Шайдек также завещал сыну обязательно побывать в Сибири и пообщаться с людьми, проживающими на тех землях.

Для Леха стало мечтой побывать в Сибири, и впервые эта мечта осуществилась в 2007 году – он побывал в Томске и Горно-Алтайске.



Лех Шайдак – слева
Стефан Шайдек – справа

– Мой отец прожил замечательную жизнь. Служил в Британской армии, был студентом Оксфорда, после II Мировой опубликовал много своих поэм и по праву считается выдающимся деятелем польской культуры.

Я рад, что побывал в Ханты-Мансийске и вновь исполнил свою мечту и выполнил завет моего отца, – рассказал Лех Шайдак.

Il. 5. Wywiad z L. W. Szajdakiem dla czasopisma uniwersyteckiego w Chanty-Mansyjsku (Podzyvalova & Shaĭdak, 2012)

Інна Стрілець
Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича
https://orcid.org/0000-0002-4161-2906
ipodil@yahoo.com

«СВОЄ» І «ЧУЖЕ» В МІЖКУЛЬТУРНОМУ ДІАЛОЗІ МІСТА НА ПОГРАНИЧЧІ (ІНСКРИПТИ ХІХ, ПОЧ. ХХ СТ. СМТ ГУСЯТИН ТЕРНОПІЛЬСЬКОЇ ОБЛАСТІ)

Процеси глобалізації, які невпинно тривають і є природним процесом сьогодення, загрожують самоідентифікації особистості, яка є носієм культурного коду нації. Збереження своїх цінностей, їх розвиток, передача наступним поколінням – програмні статті конституцій розвинених країн. Україна – не виняток у цьому. Статті 10, 11, 12 говорять не тільки про збереження та розвиток мови, культурних традицій титульної нації, а й про мови національних меншин; про діалог, який повинен відбуватися в рамах державних проєктів (Конституція України, n.d., ст. 10–12). Адже давно відомо, що там, де відсутній діалог (відповідно, і порозуміння), відбуваються конфлікти, які з часом призводять до кривавих зіткнень.

Місцевості на пограниччі – лакмусовий папірець політики країн-сусідів і внутрішньої політики тієї держави, де проживають як представники титульної нації, так і представники національних меншин. Щоб порушити мирне співіснування народів, вдаються до винайдення вигаданих конфліктних історій не лише на місцевостях реального на сьогодні пограниччя, а й того, яке було до 1939-го, 1940-го років.

Доказовою базою наявних чи відсутніх конфліктів можуть слугувати пам’ятки, які залишились на папері та камені. Останнім прикладом є місця поховання рідних – цвинтарі. Надписи слугують прикладами традицій конкретного часового зрізу, а також є застиглими діалогами зі своїми рідними, майстром, який викарбував на замовлення надпис, оточенням, яке сформувало людину, що відійшла згодом у вічність.

Такі рефлексії навіяли надгробні надписи у пограничному колись містечку Гусятин Тернопільської області, яке востаннє належало до Польщі з 1920 і до 1939-го року (а до того періодами у XVII, XVIII ст.).

На цвинтарі збереглися поховання з XVIII століття. Поряд могили ремісників і чиновників, християн візантійського та римського обрядів.

Надписи на могилах переважно українською і польською мовами, подекуди двома мовами і зрідка німецькою. Перефразовуючи відомого польського філософа, священника Ю. Тішнера – це «місце зустрічі, де відбулося розкриття обличчя [особистості – уточнення І. С.]» (Клочковський, 2013, с. 104).

Яка це була особистість тогочасного містечка на пограниччі? Відомо, що у XIX, XX ст. на території західного Гусятина (східний Гусятин розташований на іншому березі річки Збруч і належить до Хмельницької області), який був тривалий час під владою Австро-Угорщини, проживали євреї, українці, поляки, німці, словаки. Містечко впродовж століть було майданчиком співжиття різних народів і культур. Адже ще до того були тут правителі-русичі, поляки, турки, знову українці, як магнати, так і представники визвольних рухів. Оборонне місто, яке у 1559 році отримало Маґдебурзьке право, було ласим шматком для володіння, тому багато разів зазнавало руйнації внаслідок військових дій. Проте з часом зусиллями мешканців та нових власників відбудовувалося і розвивалося. «У 1880 році Гусятин став повітовим містом. Цього ж року проведено черговий перепис населення. За його даними, в містечку проживало 5514 осіб. З них: 736 римо-католиків, 698 греко-католиків і 3780 „Мойсеєвої віри“» (Горбоватий, 2004, с. 48). Перепис відбувався кожних 10 років. Співвідношення містян залишалося майже однаковим лише з приростом населення. Працювали залізнична станція, пошта, карантинна станція, жандармерія, прикордонна застава, суд, лікарня, млин, бойня. Діяли церква, костел, синагога (Горбоватий, 2004, с. 50). Була державна семирічна школа для хлопців та дівчат, у якій окрім різних предметів вивчали польську та німецьку мови. Бургомістрами та їхніми заступниками ставали почергово австрійці, поляки, словаки, євреї, українці (за: Горбоватий, 2004). У такому розмаїтті культур панувало мирне співжиття громадян, що, відповідно, привертало увагу багатьох мандрівників, істориків, урядовців для опису території та експериментів. Зокрема, міністр внутрішніх справ Австрії – граф А. Голуховський – робить спробу ввести в українську школу латинську абетку, яка не прижилася. Натомість, під його керівництвом роком пізніше – 1860-го – населення Гусятина знайомиться з новою Конституцією. Послом від Гусятина до парламенту був обраний Іван Борисикевич (1861 р.).

Австрійський письменник Карл Еміль Францоз теж відвідав Гусятин у 1873 році як кореспондент газети «Nevefreie Presse» і мав зустріч з рабином містечка Давидом Мойше Фрідманом (Горбоватий, 2004, с. 47), який славився неабиякою мудрістю.

У першій державній школі «навчалися діти поляків, євреїв, службовців австрійської адміністрації, офіцерів місцевого гарнізону, заможних українських родин» (Горбоватий, 2004, с. 47). Доречним тут буде твердження австрійця Ф. Ебнера, який писав, що «неможливо зрозуміти людину, спираючись на ego (я), або на суперечності відношення Я і Ти» (Клочковський,

2013, с. 45). Особистість розкривається тоді, коли вона співпрацює з іншими і мирно співіснує, зберігаючи своє і запозичаючи інше.

Гусятин періоду XVIII, XIX, поч. XX ст. був ремісничим містечком, де традиційно, за словами відомого німецького соціолога Ф. Тьоніса, існувала належність до одного чи подібного фаху або мистецтва. А передумовою та наслідком згуртованої праці та спільного способу мислення є дружба, яка, у свою чергу, втрачає залежність від рідні та сусідства (Тьоніс, 2005, с. 29). Наступні приклади – промовистий доказ вище зазначеної думки.

(1) Tu spoczywa-je Marjana_Trynczuk pro-zyła lit 47_1903[1]

[пам'ятник сірий кам'яний. Текст написаний прописом з переносами. Видно, що хтось поправляв фарбою літери. Є помилки. Очевидно, що померла жінка була або українкою за походженням, або ймовірніше, зважаючи на ім'я, – полькою, яка вийшла заміж за українця. Текст, хоча написаний латинкою і на польський лад, містить українські слова «спочиває», «прожила», «літ»];

(2) Tu_opoczywa_świ**e**ty pam**e**ci_zwłok**y** IANA_COŁTYSA zyioncy_lat 20 misioncuw_3 okonczył zycia roku_1847 dnia 2 lutego_Przychodnie prosie o pozdrowienie Anie_lskie._Fundator_o**y**ciec SEMIONI_SOŁTYS

[текст (2) містить багато помилок. Зокрема, немає носових літер – відсутні «хвостики/огонки», немає пом'якшень, замість одних літер виступають інші].

Пам'ятник проте виконаний якісно, з каменю, на верху – фігура Св. Івана Хрестителя, патрона померлого.

Тексти виконані польською мовою, але відчутний український вплив, що вказує, можливо, на вподобання, звичні ідеї, які найсильнішою мірою даються взнаки як функції фантазії або пам'яті (Тьоніс, 2005, с. 105). За Ф. Тьонісом,

> [...] як інтелект співвідноситься зі звичкою, чуттєвість – із уподобанням, в тому самому сенсі розум як здатність до мови, мислення та обдуманих вчинків співвідноситься з пам'яттю. І якщо пам'ять водночас є розумовим уподобанням та звичкою, то звичка виявляється нижчою (тваринною) пам'яттю. А уподобання – елементарною (загальноорганічною) пам'яттю (Тьоніс, 2005, с. 105).

---

[1] Зберігаємо ідентичність надгробного надпису, викарбуваного на камені, враховуючи переноси (чи їх відсутність), діакритичні знаки/відсутність діакритичних знаків, великі і малі літери. Знаки запитання пишемо там, де неможливо прочитати текст.

Знак у тексті «-» – знак переносу слова в наступний рядок, викарбуваний на камені; знак «_» – напис слова з наступного рядка.

Тобто, ми маємо справу з психологічним підніжжям культури, з тогочасними суспільними умовами, у яких перебувала конкретна територіальна частина України, з домінуючими силами характеру, які – за словами Е. Фромма – самі з-поміж інших стають твірними силами, що формують суспільний процес (Mencwel, 2005, с. 296).

Суголосною щодо цього є думка, висловлена відомим українським етнографом Павлом Чубинським у сьомому томі *Трудов этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край* (частина *Поляки юго-западного края*) умістив написаний ним спільно з Костянтином Михальчуком нарис *Особенности литературы и языка*, у якому, між іншим, йдеться:

> Как мы уже заметили, влияние местной южно-русской народности отразилось и на разговорном языке польского общества здешнего края. Кроме многих малорусских слов, вошедших в польский язык, что признавал также известный польский критик Грабовский, малорусское влияние отразилось и на произношении […].
>
> Язык, подвергшийся такому влиянию, стал терпим не только в общежитии, но и переписке, хотя в литературе требуется чистота польской речи […] (Селезньов, 2016, с. 124).

Спостерігаємо також скорочення певних слів, наявність обов'язкових ономастичних даних щодо імені, дат народження і смерті, походження з родин, імен та прізвищ чоловіка/дружини, місця народження та поховання, фундаторів. Є і частина експресійна (емотивна), яка, очевидно, у більшості народів – факультативний елемент тексту та найменш унормований, найменш передбачуваний і найбільш розмаїтий щодо використання мовних засобів, риторичних фігур та літературного доробку конкретного культурного суспільства (Jarosz, 2012, с. 85).

Приклад польською мовою. Дружина звертається до чоловіка, який був учителем:

(3) Maryan_GÓRSKI_nauczyciel_*9 kwiet. 1860_† 7 lipca 1897

Zwiądłeś jak róża gdy ją mróz owieje
Serce me ciężką okryłeś żałobą
Zostawiłeś mi tylko jedyną pociechę
Że i ja wkrótce p**o**jdę za Tobą

Cześć jego pamięci
[викарбувано вгорі на кам'яній стрічці. На пам'ятнику вирізьблені квіти].

(4) [Батьки звертаються до доньки:]
T [фото] S
OLA STRZEMECKA_*1930_†1953_cześć jej pamięci
ciężko wrócić na świat
ciężko leżeć w grobie
jeszcze cięższej droga
Córko zapomnieć o Tobie.

Окрім вірша, емотивна частина охоплює наступні сегменти тексту: вступна формула, лаудація (похвальна мова), ліричний компонент (цитата, прислів'я), кінцева формула. Черговість реалізації обидвох частин є індивідуальною справою (Jarosz, 2012, с. 86) Однак, як зауважує Ю. Ярош, за канонічну форму зазвичай уважають текст з ономастичними даними в ініціальній частині, з лаудацією – в центральній частині і з кінцевою формулою – у фінальній частині (Jarosz, 2012, с. 86). Проте це максимальна модель тексту, яка змінювалася з плином часу.

Найстарші тексти вирізняються передусім довгістю і вишуканою структурою. «Розбудованій формі тексту XVIII-столітніх і тих з початку XIX століття притаманий досить одноманітний репертуар комунікаційних намірів. Інскрипції мають характер біографічної нарації (розповіді, оповіді), містять дуже багато генеалогії та автобіографії власників епітафій» (Jarosz, 2012, с. 86).

(5) FELICIAN_CZER(?)ECKI_Rodzil-sie_roku 1794 w_WARSZAWIE_zmarl_tu roku 1867_PRZYCHODNIO! zmów_zaduszeiego_OICZE NASZ_ZDROWAŚ_Mariio

(6) JÓZEF WALZ_ rządca dóbr_*1823 † 12.II. 1886_Prosi o pozdrowienie Anielskie

(7) [Пам'ятник греко-католицькому священнику з інскриптами українською і польською мовами:]
DOM [лат. Deo, optimo, maximo – Богу, кращому, найвеличнішому]
Ту по тяжких трудах спочиває
От. ІОАН ПАВЛО БОЯРСКИЙ
З Диєцезії Холмской б. Парох в Заблотю
в Радзинів Декан Деканату Кодиньско-
го делегований Референт до справ Унятс-
ких в комісії віриісповіданія в Варшаві
на конец Парох Гусятиньский
жив літ 76 упоко(?)… (?) вересня 1898 г.
Вічная Єму память!

(8) DOM
Tu po ciężkich trudach spoczywa
ks. JAN PAWEŁ
BOJARSKI
Z dyecezyi Chełmskiej była Proboszcz
W Zabłotiu w Radzyniu Dziekan deka
Natu Kodeńskiego delegowany Reie
Cent do spraw Unickich w Komisyi
Wyznań w Warszawie w końcu
Proboszcz Husiatyński
Żył lat 76 umarł 8 września 1898
Prosi o (?) westchnienie

Кириличний текст написаний церковнослов'янською іжицею, тому що за дослідженнями славіста з Австрії М. Мозера,

> [...] аж до 1859 р. про збереження україномовної писемної традиції в Галичині дбали майже виключно греко-католицькі священики. Щоправда, під наличкою «руська мова» в них щоразу ховалися різні мовні варіанти. То могла бути й практично чиста церковнослов'янська мова української редакції, й писемна форма народної мови, й мішанка їх обох у різних пропорціях (майже неодмінно з залученням численних полонізмів), і, нарешті, «русинсько-російська» мова [...]. При цьому слід одразу завважити, – наголошує мовознавець, – що церковнослов'янська мова, вживана греко-католицькою Церквою в Галичині, завжди державалася української редакції, на відміну від підросійської України, де з 1720 р. силоміць упроваджено її російську редакцію (Мозер, 2011, сс. 477–478).

Часто автобіографічні фрагменти спостерігаємо і на надгробках дружин шанованих містян.

(9) MARYA KOTOWICZOWA_żona c.k. Komisarza straży skarbowej_przeżyła lat 33 † 17.4.1912_Prosi o pozdrowienie Anielskie

(10) †_TEKLA z PISKORSKICH_**MIĆKOWSKA**_wdowa po respicyencie eksk. skarbowej_1821 † 1907_cześć jej pamięci

(11) †_[фото]_Tu spoczywa_WŁADYSŁAWA z OSTAFILSKICH_**CHLAMTACZOWA**_żona c.k. Radcy sądu kraj._*14/2 1875 † 11/12 1902.

Фіксуємо також ще один із фрагментів автобіографічних відомостей, щоправда у більш скороченому варіанті (стислому), де вказано лише дівоче прізвище жінки, окрім прізвища за чоловіком.

(12) †_ТЕОДОЗІЯ зъ ПИЛЯВСЬКИХЪ_КОРОЛИКЪ_*1830 † 20.1.1906_ Вічна Єй память;

(13) †_ANTONINA_z SKOWRON-SKICH_CHASZCZYŃSKA_*1834 †21.XI.1901_ Prosi o wesichnienie do Boga!

Прикметно, що і в польському, і в українському надписі дівочі прізвища викарбувано великими літерами, як й імена, а прізвище за чоловіком – з потовщенням.

Фіксуємо багато скорочень, як українською мовою, так і польською, що свідчить про економію замовників. Адже за кожну літеру потрібно було заплатити майстрові, та й матеріал, на якому викарбовували текст, теж коштував чимало.

Найпоширеніші скорочення:

(укр. мовою)

– Т. С. – тут спочиває (-ють),

- нр, нар. – народився (-лася),
- уп. ВХ – упокоївся (-лася) в Христі,
- пом. – помер (-ла),
- В. Є. П. – вічна єму (єй) пам'ять,
- Р. Б. – раба (раб) Божа (-ий),

(**пол. мовою**)

- T. S. – tu spoczywa,
- S. P. – świętej pamięci,
- z d. – z domu,
- c. k. – cezarsko-królewski,
- ur. – urodził -ła się,
- r. – rok.

Зрештою, з плином часу надписи значно скоротилися: зникли автобіографічні відомості, посади, імена замовників, подекуди і фінальна частина з побажанням чи проханням. Проте імена, прізвища, дати народження і смерті залишились невід'ємними в сепулькральній (надгробній) культурі.

(14) Ту спочивае Антоніна Шаховіч † 1924 Вічнаа памать

(15) Ту спочивае Иоан (?) помер 1905 вічна **му** памнять

(16) Тут † споч. ГОРГУЦА АНТОН нар.1882 року пом. 11(?) 1941 р., ГОРГУЦА син МИКОЛА нар. (?) 1941р.

(17) Ту спочивае Анна Өірман 1928-70

(18) Т.С. Чаплінські Петро 1856-1947 Марія 1863-1942.

Загалом збереглося 57 пам'ятників, на яких надписи українською мовою (здебільшого – церковнослов'янською), 45 – польською, 2 – німецькою, 16 – неможливо прочитати або ж лише невеликий фрагмент.

Надписи на пам'ятниках, які є живим свідченням тогочасних тенденцій у суспільстві і більшою мірою – виявом індивідуального бачення світу з ментальним вираженням його у діалозі з близькою людиною, Богом, – показують нам реальне ставлення людини до інших і до ситуації в країні/селі/місті. Поєднання елементів двох слов'янських культур, що знайшло своє відображення у текстах, є наслідком кількох процесів, тісно пов'язаних між собою: 1) панівна складова у країні; 2) особисті вподобання; 3) міжособистісні контакти.

За М. Бубером, «лице Бога спочиває у брилі світу», а «завдання людини і її послання – видобути з брили світу Боже Лице» (Клочковський, 2013, с. 50), яке уособлює любов і мир. То, очевидно, й промовисті місця поховань наших предків і дають формулу мирного співжиття на прикордонні з представниками інших етносів: повага до іншого, пізнання себе за допомогою іншого, розуміння і співпраця.

БІБЛІОГРАФІЯ

Горбоватий, В. (2004). *У містечку над Збручем: Історико-краєзнавчий нарис*. Тріада плюс.

Клочковський, Я. А. (2013). *Філософія діалогу*. Дух і Літера; Інститут релігійних наук св. Томи Аквінського.

Конституція України. (n. d.). http://www.president.gov.ua/documents/constitution

Мозер, М. (2011). *Причинки до історії української мови*. Нова Книга.

Селезньов, В. (2016). *Мовні війни: Міф про зіпсованість української мови*. Віват.

Тьоніс, Ф. (2005). *Спільнота та суспільство*. Дух і література.

Ямпольская, А. (2011). *Эмманюэль Левинас: Философия и биография*. Дух і літера.

Jarosz, J. (2012). O zmianach w treści, formie i funkcji duńskich inskrypcji nagrobnych. *Język a Kultura*, *23*, 83–96.

Mencwel, A. (Ed.). (2005). *Antropologia kultury: Zagadnienia i wybór tekstów*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

BIBLIOGRAPHY (TRANSLITERATION)

Horbovatyĭ, V. (2004). *U mistechku nad Zbruchem: Istoryko-kraieznavchyĭ narys*. Triada plius.

IAmpol'skaia, A. (2011). *Ėmmaniuėlʹ Levinas: Filosofiia i biografiia*. Dukh i litera.

Jarosz, J. (2012). O zmianach w treści, formie i funkcji duńskich inskrypcji nagrobnych. *Język a Kultura*, *23*, 83–96.

Klochkovsʹkyĭ, I. A. (2013). *Filosofiia dialohu*. Dukh i litera; Instytut relihiĭnykh nauk sv. Tomy Akvinsʹkoho.

Konstytutsiia Ukraïny. (n.d.). http://www.president.gov.ua/documents/constitution

Mencwel, A. (Ed.). (2005). *Antropologia kultury: Zagadnienia i wybór tekstów*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Mozer, M. (2011). *Prychynky do istoriï ukraïnsʹkoï movy*. Nova Knyha.

Seleznʹov, V. (2016). *Movni viĭny: Mif pro zipsovanistʹ ukraïnsʹkoï movy*. Vivat.

Tʹonis, F. (2005). *Spilʹnota ta suspilʹstvo*. Dukh i litera.

"Our Own" and "Strangers" in the Intercultural Dialogue of a Border Town: Nineteenth- and Early-Twentieth-Century Gravestone Inscriptions in the Town of Husiatyn, Ternopil Region

Summary

This article is devoted to gravestone inscriptions in the former border town of Husiatyn, Ternopil region, which belonged to Poland between 1920 and 1939, and before that – in different periods in the seventeenth and eighteenth centuries. Burials in the local cemetery date back to the eighteenth century. Inscriptions on the gravestones of

artisans and officials, Greek Catholic and Roman Catholic, are mainly in Ukrainian and Polish, sometimes in both, and occasionally in German. Older texts have a more elaborate structure, including an introduction, laudation (words of praise) and a closing formula. Later inscriptions mostly contain only personal details (name, surname, maiden name for women) with the date of birth and death. Some texts written in the Cyrillic script are in Church Slavonic; later ones contain Polish inclusions, such as abbreviations. Inscriptions in Polish (and in German) are in the Latin alphabet; some of them include Ukrainian lexical elements; certain letters are sometimes carved without diacritics (to save on costs). Inscriptions in Polish can be attributed to: (1) the dominant position of the Polish language in pre-World War Two Ternopil Region; (2) personal preferences; (3) interpersonal contacts.

Keywords: borderlands; inscriptions; epitaphs; interpersonal contacts; cultural relations; mutual Polish-Ukrainian influence

«Своє» і «чуже» в міжкультурному діалозі міста на пограниччі (Інскрипти XIX, поч. XX ст. смт Гусятин Тернопільської області)

Резюме

Ця стаття присвячена надгробним надписам у пограничному колись містечку Гусятин Тернопільської області, яке востаннє належало до Польщі з 1920 і до 1939-го року (а до того періодами у XVII, XVIII ст.). На цвинтарі збереглися поховання з XVIII століття. Надписи на могилах ремісників і чиновників, християн візантійського та римського обрядів переважно українською і польською мовами, подекуди двома мовами і зрідка німецькою. Старіші тексти містять розлогу структуру з обов'язковими елементами вступу, лаудації (похвальної мови), кінцевої формули. Пізніші – обов'язкові ономастичні дані особи (ім'я, прізвище; для жінок додатково – з якої сім'ї походить) з датою народження і смерті. Серед текстів, представлених кирилицею, зафіксовано зразки церковнослов'янської мови, якою активно послуговувалися українці на тогочасній території (пізніші тексти містять вкраплення з польської мови у тому числі скорочення). Латинськими літерами представлено польські надписи (окрім двох німецькою мовою), які оформлено і в орфографічній повноті і з обмеженнями в діакритичних знаках (як варіант економії коштів замовника), а також з лексичними елементами української мови (як наслідок: (1) панівної складової у країні; (2) особистими вподобаннями; (3) міжособистісними контактами).

Ключові слова: пограниччя; інскрипти; епітафії; міжособистісні контакти; культурні взаємозв'язки; польсько-українські взаємовпливи

DZIEDZICTWO JAKO ŻYWA TRADYCJA

Oskar Czendze
University of North Carolina at Chapel Hill
https://orcid.org/0000-0001-9985-2905
oskar.czendze@unc.edu

Maren Röger
Universität Augsburg / Bukowina-Institut an der Universität Augsburg
https://orcid.org/0000-0001-9525-1432
maren.roeger@philhist.uni-augsburg.de

REKONSTRUKCJE PRZESTRZENI PAMIĘCI. BUKOWINA I „BUKOWINIZM" WE WSPOMNIENIACH NIEMIECKICH I POLSKICH PRZESIEDLEŃCÓW*

Na ulicy Olgi Kobylańskiej w Czerniowcach na Ukrainie tylko parę kroków dzieli Niemiecki Dom Narodowy od Polskiego. Obydwa zostały wybudowane w czasach habsburskich: Polacy ukończyli swoje prace w 1905, a Niemcy w 1910 roku (Hausleitner, 2013; Pollack, 2008). Budując Domy Narodowe, grupy etniczne na Bukowinie podkreślały swoją umocnioną tożsamość narodową, która krok po kroku zastępowała lub uzupełniała dotychczasowe identyfikacje związane z religią, klasą społeczną lub grupą zawodową (Rechter, 2013)[1]. Polaków i Niemców łączyła nie tylko ta sama ulica, przy której zbudowali swe Domy Narodowe, ale często także ta sama religia – odbywali te same pielgrzymki, na przykład do miejscowości Kaczyka w dzisiejszej Rumunii (Weczerka, 2000), zamieszkiwali te same wioski i miasteczka, np. Stara Krasnoszora na dzisiejszej Ukrainie i Pojana Mikuli w obecnej Rumunii (Kłosek, 1992; Nowak, 2008; Pokrzyńska, 2010). Polacy i Niemcy poruszali się na Bukowinie w tej samej przestrzeni życia codziennego i prywatnego: mieszane małżeństwa nie były rzadkością.

Literatura naukowa dotycząca relacji pomiędzy grupami etnicznymi jest dość obszerna, jednak często analizuje się je bez wzajemnych powiązań (Hrenciuc, 2008). Nie zaskakuje zatem, że intensywne relacje między polskimi

---

* Artykuł ten jest skróconą i uzupełnioną wersją publikacji: *Rekonstruktionen eines Erinnerungsraums: Bukowina und „Bukowinismus" in den Lebensgeschichten deutscher und polnischer Umsiedler* (Czendze & Röger, 2019).

[1] Na Bukowinie niemieckojęzyczni byli zarówno chrześcijańscy Austriacy, jak i większość mieszkającej tam ludności żydowskiej. Pytanie, kto i według jakich kategorii może być uznawany za Niemca, pozostaje nadal problemem dla badaczy. W tym artykule jako „Niemców" i „Polaków" rozumiemy grupy etniczne i ich członków, którzy identyfikowali się jako przynależni do danej wspólnoty.

i niemieckimi Bukowińczykami nie były do tej pory tematem żadnej większej monografii (Fisher & Röger, 2019). Ponadto, na całym obszarze Bukowiny społeczność niemiecka i polska zawsze stanowiły mniejszość: Bukowińczycy niemieccy nigdy nie przekraczali 10% populacji, a polscy liczyli około 5% (Hausleitner, 2005, s. 57). Na przestrzeni XX wieku owe wartości znacząco malały, co wynikało z faktu, że zarówno ludność niemiecko-, jak i polskojęzyczna emigrowała wówczas pod wpływem rozwoju wydarzeń politycznych. Statystyki z roku 2000 pokazują, jak marginalne stały się w tym czasie obie grupy narodowościowe: 96,7% wszystkich mieszkańców okręgu suczawskiego (nie będącego całkowicie identycznym z historyczną Bukowiną południową) identyfikowało się jako Rumuni; 1,4% jako Ukraińcy, a pozostałe grupy narodowościowe, w tym także Polacy, znajdowały się poniżej granicy 1%. Za Niemców uznawało się 0,3%. W obwodzie czerniowieckim społeczeństwo przedstawiało się jako bardziej zróżnicowane, chociaż Ukraińcy – 70,8% – dominowali tutaj znacząco (następnie plasowali się Rumuni 10,7%; Mołdawianie 9,0%; Rosjanie 6,7%; Żydzi 1,8%; Polacy 0,5%). Jako Niemcy postrzegało się tutaj 0,02% (Kotzian, 2005, s. 1).

Badanie relacji między Niemcami i Polakami na Bukowinie jest interesujące, ponieważ codzienne życie obydwu grup skrzyżowało się nie tylko pod znakiem pokojowej koegzystencji, ale również pod znakiem przemocy. W 1940 roku Niemcy z Bukowiny zostali przesiedleni na okupowane polskie tereny, zajmując gospodarstwa wywłaszczone od Polaków. Natomiast pomiędzy 1945 i 1947 rokiem Polacy z Bukowiny znaleźli się na ziemiach wcześniej zamieszkiwanych przez Niemców (wysiedlonych stąd w stronę stref okupacyjnych, późniejszych RFN i NRD), dzieląc z nimi to specyficzne doświadczenie.

Pomimo tej dynamiki przemocy w przeszłości dziś Bukowińczycy obu narodów znowu się spotykają na festiwalach folklorystycznych, zawiązują nowe obustronne kontakty i rozmawiają wspólnie o swoich doświadczeniach. Często podkreślają, że dzięki doświadczeniom z Bukowiny życie codzienne z Niemcami lub Polakami kształtowało się w harmonii pomimo agresji w czasie przesiedleń. Anna Danilewicz pisze w swoich pamiętnikach z 2004 roku:

> My przesiedleni z Bukowiny przywieźliśmy ze sobą oprócz bagaży bukowińską tolerancję. Dla nas ktoś innej narodowości czy religii nie był kimś nieznanym. Traktowaliśmy każdego godnie, jak na człowieka przystało. Co dla nas było oczywiste, dla innych dziwne i niezrozumiałe. […] Bezwiednie byliśmy Europejczykami, czego inni muszą się dopiero uczyć (Danilewicz, 2004, s. 134).

Danilewicz stworzyła w tej narracji obraz Bukowiny jako miejsca pozytywnej kultury współżycia, „Europy w miniaturze", która nauczyła swoich mieszkańców niezwykłej „bukowińskiej tolerancji" i pokonała dynamikę przemocy w (po)wojennym życiu codziennym. Autorka aktualizowała swą historyczną narrację o integracyjnej mocy społeczeństwa bukowińskiego w czasie, gdy Polska dołączyła do Unii Europejskiej (Fisher & Röger, 2017).

Jest to przykład, który pokazuje centralny punkt badaczy kultur pamięci z ostatnich dekad: zarówno indywidualne, jak i kolektywne pamięci zawsze są interpretacją historii z perspektywy teraźniejszości. Dyskurs społeczny z konieczności wpływa na te konstrukcje, które są zależne od kontekstu (Erll, 2005). Zarówno Niemcy, jak i Polacy z Bukowiny starają się dziś o zintegrowanie doświadczeń polskich i niemieckich z czasu przesiedleń, wykorzystując historyczną narrację o Bukowinie.

W niniejszym artykule chcemy odpowiedzieć na pytania, w jaki sposób i pod jakimi socjalnymi i kulturowymi warunkami niemieccy i polscy przesiedleńcy z Bukowiny po 1945 roku zrekonstruowali swój region pochodzenia, czyli jak opowiedzieli go retrospektywnie oraz jak owe narracje zmieniały się z biegiem czasu pod wpływem przełomowych wydarzeń politycznych. W centrum badań znajdują się opowiadania o wieloetnicznym życiu codziennym i relacjach polsko-niemieckich za czasów rumuńskiego panowania, jak i przesiedleń lub reemigracji. Wreszcie nasze pytanie brzmi: jakie wnioski można wyciągnąć z analizy tej pamięci o przeszłości i dla przyszłości stosunków polsko-niemieckich?

Po upadku żelaznej kurtyny daleko idąca niewiedza obu społeczności o sobie nawzajem doprowadziła do powstania narracji, która kładła nacisk na cechy wspólne obu grup. Podjęto wysiłki na rzecz połączenia doświadczeń związanych z polityką przesiedleńczą, często osadzoną w nadrzędnym dyskursie integrującego się społeczeństwa bukowińskiego. Chociaż doświadczenia indywidualne poszczególnych osób były różne, okazuje się, że w zależności od czasu i miejsca pamięć o Bukowinie oscylowała między obrazem regionu jako epicentrum polskiej lub niemieckiej narodowej tożsamości a wielokulturową arkadią. Obie konstrukcje pamięci sięgają do narracji historycznych, przede wszystkim ideologii „bukowinizmu", która była propagowana jako rodzaj regionalnego patriotyzmu przez elity społeczne i kulturalne w monarchii Habsburgów od czasu, gdy Bukowina stała się niezależnym krajem koronnym (Kotzian, 1997, s. 644). Elity głosiły pewną tożsamość Bukowiny, którą współcześni interpretowali jako ideologię wspólnoty (Turczynski, 2006, s. 898), możliwą dzięki przykładnej niemiecko-austriackiej kulturze. Był to też obraz, który przeciwstawiał się idei Bukowiny jako biednej „pół--Azji" (Corbea-Hoișie, 2000, s. 158). Pomimo uznania dla wkładu różnych grup etnicznych, językowych i religijnych w historii i teraźniejszości regionu, ideologia ta potwierdziła swą przynależność do Austro-Węgier i uznała austriacko-niemiecką kulturę za bezwarunkowo kształtującą i decydującą. Celem przedkładanego tekstu jest więc zaprezentowanie, jak Polacy i Niemcy na Bukowinie adaptowali oraz odnawiali tę ideologię we wspomnieniach w czasach powojennych. Kluczowa będzie tu zatem odpowiedź na pytanie, czy uaktualniali oni inne elementy „bukowinizmu" poza „bukowińską tolerancją" i jak proces ten kształtował się na przestrzeni czasu.

Podstawę źródłową dla niniejszego studium stanowią dokumenty osobiste Polaków i Niemców z Bukowiny, które powstawały od lat czterdziestych

XX wieku: opublikowane wspomnienia i historie życiowe, przechowywane w niemieckich i polskich archiwach zbiory wywiadów, jak i wywiady przeprowadzone przez autorów tekstu. Zostaną one tutaj po raz pierwszy przeanalizowane na zasadzie porównawczej. W Niemczech omawiane źródła są już dostępne dla dekady lat pięćdziesiątych, podczas gdy w Polsce nie zanotowano żadnych wspomnień aż do 1989 roku. Pamięć o wieloetnicznej przeszłości Polski i polityce przesiedleń była niepożądana, reżim komunistyczny realizował polityczny projekt nacjonalizacji i etnicznej homogenizacji (Zaremba, 2001). Dopiero po roku 1989 uruchomiono projekty, finansowane częściowo przez państwo, mające na celu zbieranie wywiadów, jak np. projekt warszawskiego Ośrodka KARTA (Wylegała, 2009)[2]. Także prywatne inicjatywy zaowocowały zbiorami wspomnień z życia niemieckich i polskich Bukowińczyków. Większość poddawanych analizie źródeł pochodzi z czasu po zakończeniu zimnej wojny, lat dziewięćdziesiątych i pierwszej dekady po roku 2000. Dziewięć wywiadów przeprowadzonych przez autorów tekstu pochodzi z 2017 roku i zostały one zarejestrowane w Niemczech, Austrii oraz w polskim Lubaniu, który w czasie II wojny światowej przynależał do Kraju Warty (Warthegau) i w którym to osiedliła się w latach 1945–1947 jedna z grup polskich migrantów z Bukowiny. Tak zakrojona baza źródłowa pozwala na wielowymiarową rekonstrukcję narracji, odzwierciedla losy miejskie i wiejskie, pozwala przyjrzeć się terenowi północnej i południowej Bukowiny, a także obejmuje możliwie szeroki zakres czasowy.

Pamięci za czasów zimnej wojny: narracje niemieckiej *Kulturträgerschaft* w latach pięćdziesiątych

Po II wojnie światowej miliony uchodźców i wysiedleńców z dawnych niemieckich terytoriów na wschodzie znalazło się w strefach okupacyjnych w Niemczech. Na terenach, z których miała powstać RFN, pamięć nie ulegała ideologicznej polityzacji, w przeciwieństwie do kultury pamięci w NRD (Röger i in., 2015). To jednak nie oznaczało, że każdy region, z którego wysiedleńcy pochodzili, cieszył się takim samym stopniem zainteresowania. W prowadzonych dyskursach dominowały dawne niemieckie tereny, takie jak np. Śląsk i Kraj Sudetów, wobec których wysuwano żądania rewizjonistyczne. Bukowina jako dawna prowincja habsburska nie przedstawiała możliwości do wysuwania roszczeń zmiany granic, a nielicznym narracjom jej byłych mieszkańców (w sumie około 100 tysięcy) nie poświęcano publicznej uwagi.

---

[2] Od 1990 roku Ośrodek „KARTA" wraz z Domem Spotkań z Historią archiwizuje m.in. wywiady z Polakami, którzy reemigrowali z byłych obszarów polskich przed 1945 rokiem.

Mimo to pojawiły się inicjatywy zachowania pamięci o tradycjach i korzeniach niemieckich przesiedleńców z wielu regionów Europy Wschodniej i Środkowej, w tym również Bukowiny. Etnolog Johannes Kuenzig z Freiburga, założyciel Instytutu Etnologii Niemców Europy Wschodniej (Institut für Volkskunde der Deutschen des östlichen Europa), przeprowadził w latach pięćdziesiątych kilkaset wywiadów z Bukowińczykami, którzy mieszkali w osiedlach koło Stuttgartu lub Darmstadtu. W centrum jego zainteresowań nie znajdowało się wielokulturowe życie, adekwatne do powojennego dyskursu społecznego, a głównie folklor niemiecki, w tym dialekty, piosenki, stroje, obchody różnych świąt oraz życie na wsi, w których przede wszystkim zamieszkiwali Niemcy na Bukowinie (Mezger, 2017; Fendl, 2012). Mimo tak zaprojektowanych badań Bukowińczycy opowiadali również o życiu i relacjach z innymi grupami etnicznymi. Z wywiadów tych wynika, że z ideologii „bukowinizmu", idei wspólnoty bukowińskiej, zachowało się niewiele. Konrad Gross z Katharinendorf opowiada, że rolnik niemiecki żył „jako wzór między obcymi ludami". Dodaje, że Niemcy nie musieli składać przysięgi przed sądem, bo „wierzyło im się na honor niemiecki" (Gross)[3]. Z kolei Jakob Mogk z Illischestie podkreślał, że „jeżeli obce ludy pielęgnują dobre relacje między sobą, to żyją lepiej niż własny lud. Rumun zawsze do nas przychodził po poradę, i on szanował nas, z daleka zdjął kapelusz i nas witał" (Mogk).

Życie wielokulturowe upływało w harmonii, ale tylko w czasie, gdy niemiecka kultura utrzymywała rolę wzorcową i dominującą, jak sugerują nam Gross oraz Mogk. „Rumunizacja Bukowiny" po 1918 roku (Hausleitner, 2001), która oznaczała nie tylko wymianę elit społecznych i politycznych, ale również demontaż niemiecko-austriackiego dziedzictwa kulturowego, wspominana była przez ankietowanych Niemców jako istotna cezura. Jakob i Johann German komentowali wyraźnie z dumą: „właśnie dlatego Niemcy zachowali swą niemieckość, ponieważ im silniej wywierano na nich presję, tym z większą upartością przeciwstawiali się oni rumuńskim żądaniom" (German–German). Z „bukowińskiej tolerancji", którą opisywała Danilewicz, pozostało niewiele. Habsburski „bukowinizm", z którym protagoniści zetknęli się jeszcze w swoim dzieciństwie, został uaktualniony pod wpływem dyskursu społecznego w RFN o byłych terenach wschodnich. Dominującą rolę odegrały tu idee głoszące, że kolonista niemiecki zajmował przodującą rolę w cywilizowaniu Europy wschodniej. Ten rodzaj narracji można było odczytać zarówno w organizowanych wystawach, jak i w publikacjach badawczych we wczesnym okresie istnienia RFN.

Nie dziwi więc brak jakiejkolwiek refleksji nad historią przesiedlenia w 1940 roku i okupacją terenów polskich. Przywołany już Gross wspomina, że jego rodzina zajęła posiadłość po rolnikach polskich, nie zwracając jednak uwagi na to, w jakich okolicznościach musieli oni opuścić swoje gospodarstwa lub w jakich warunkach żyli Polacy w czasie okupacji niemieckiej. Zamiast

---

3 Zob. spis odnośników do materiałów źródłowych na końcu niniejszego artykułu.

tego opowiada o bandytach polskich, którzy „w dwudziestu lub trzydziestu napadali Niemców co noc. Ale my jako pionierzy niemieccy wiernie czuwaliśmy" (Gross). Dopiero po zmianach politycznych i protestach studenckich w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych zmienił się dyskurs medialny i społeczny w stosunku do Europy Wschodniej i niemieckich zbrodni na tym terenie. W latach osiemdziesiątych we wspomnieniach niemieckich Bukowińczyków wzrosła liczba odniesień do polskiego cierpienia, co odzwierciedlało wyraźną zmianę w podejściu społeczeństwa do narodowosocjalistycznej przeszłości. W latach pięćdziesiątych niemiecka zbrodnicza polityka prowadzona wobec Polski była co najwyżej tematem dla wymiaru sprawiedliwości, ale nie przedmiotem badań naukowych czy dyskusji szerokiej opinii publicznej. Debaty w ruchu studenckim i niskonakładowe publikacje w latach osiemdziesiątych uwrażliwiły znacznie więcej osób na niemieckie zbrodnie w Europie Wschodniej (Fischer & Lorenz, 2015). Jednym z przykładów są wspomnienia Petera Schäfera, urodzonego w 1893 roku w Czerniowcach, które napisał krótko przed śmiercią w 1985 roku i które zostały opublikowane dopiero w 2015 roku w czasopiśmie Związku Niemieckich Bukowińczyków (Landsmannschaft der Buchenlanddeutschen). Schäfer zaznacza w nich, że: „Popełniono przeciw Polakom czyny, które nie dadzą się pogodzić z moim sumieniem". Jak pisze, nakrył on polskiego rolnika w Grössau na tym, jak ten mielił w kuchni pszenicę: „Niczego nie widziałem, bo gdybym zobaczył, byłby on jutro trupem, a ja nie chcę mieć go na sumieniu" (Schäfer, 2015, ss. 4–5)[4]. Wspomnienia Schäfera nie są odosobnionym przypadkiem, jednak zwrot w postrzeganiu polskiej zbiorowości bukowińskiej nastąpił dopiero po przewrocie w 1989 roku. Wraz ze zmianą kontekstu politycznego i nowymi dyskursami na temat przymusowych migracji w XX wieku zmieniły się również wzorce interpretacji niemieckich przesiedleńców z Bukowiny.

W tych i innych opowieściach autobiograficznych z wczesnego okresu zimnowojennego Bukowina jawi się jako region naznaczony cnotami chłopskimi i niemiecką kulturą. Z jednej strony można tu obserwować kontynuacje idei nacjonalistycznych z czasów przedwojennych, które zostały zaktualizowane w kontekście młodej RFN. Jako mniejszość wśród grup przesiedleńców Bukowińczycy, którzy ulegali wielokrotnie dyskryminacji socjalnej, czuli potrzebę podkreślania swojej przynależności do kultury niemieckiej. W tym wypadku uaktualnili swoją narrację o opowieść o misji krzewienia zdobyczy Zachodu na słowiańskim Wschodzie (koncepcja *Kulturträgerschaft*). Z drugiej strony jest to miejsce pamięci, które wydaje się wręcz pozbawione czasu,

---

[4] Schäfer radykalnie odwraca role ofiary i sprawcy. Od tego czasu mówi tylko o polskim więzieniu, torturach i przesłuchaniach przez „polskie Gestapo", pobycie w polskich obozach pracy, „w których codziennie na moich oczach bito na śmierć 3–4, nawet pięciu niemieckich mężczyzn". Po zwolnieniu z obozu pracy „Polacy już z daleka rozpoznali, że jestem Niemcem, na drodze do Stempowiny rzucali we mnie kamieniami, opluwali, wykrzykiwali przekleństwa", jak przedstawiał dalej Schäfer.

a często paradoksalnie nie posiada też przestrzeni. Faktyczne miejsce Bukowiny służy w pamięci jako wyimaginowany obszar, w którym celebruje się tylko zachowanie kultury ojczyźnianej w miejscu oddalonym od macierzy. Bukowina jako miejsce realne i charakterystyczne dla wspólnego życia wielu narodowości w tym wypadku zanika.

Kontynuacja patriotycznej narracji: pamięć polskiej diaspory po 1989 roku

W polskich projektach, w ramach których po 1989 roku rejestrowano wywiady, można odnaleźć podobny rodzaj (kulturowej) autoafirmacyjnej retoryki. Takie interpretacje są obecne zwłaszcza w wywiadach z Polakami, którzy pozostali na Ukrainie i w Rumunii. Po przewrocie politycznym polskojęzyczne osoby z Europy Środkowo-Wschodniej, które w tym czasie nie wróciły na teren Polski, stały się obiektem zainteresowania osób prowadzących różne projekty w ramach uniwersytetów i organizacji pozarządowych. Przedsięwzięcia te stawiały sobie za cel przede wszystkim badanie ruchów migracyjnych w czasie II wojny światowej. Kwestia ta nie mogła jednak być poruszana w czasie PRL-u, tak samo jak mało dyskutowanym tematem była historia integracji nowoprzybyłych na teren Polski Bukowińczyków. Skutkiem tego jest istotny brak zarejestrowanych w tym czasie biografii Polaków z Bukowiny. Dopiero po roku 1989 polscy przesiedleńcy byli w stanie silniej zaznaczyć swoją obecność w dyskursie publicznym. Ponadto coraz większą rolę odgrywało zainteresowanie tak zwanymi Kresami, dawnymi wschodnimi terytoriami przynależącymi niegdyś do Polski, odłączonymi w wyniku zmian po 1945 roku.

W 2000 roku Ośrodek Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim wydał książkę pod tytułem *Polacy w Rumunii mówią o sobie*. Celem publikacji, jak pisze wydawca, było uhonorowanie tych, którzy w ciężkich warunkach zachowali kulturę ojczyzny (Mamulska, 2000, s. XVII). Wspomnienia opublikowane w tej książce odpowiednio podkreślają „ducha polskiego", który zdominował życie codziennie w wioskach i miasteczkach bukowińskich. Jan Piotr Babiasz i Antoni Linzmeier opowiadają, że w miejscowości Ruda rumuńskie, niemieckie czy węgierskie rodziny dopasowywały się do kultury większości i w kościele rozmawiały tylko po polsku (Linzmeier, 2000, ss. 53–56; Babiasz, 2000, s. 12). W rodzinach niemiecko-polskich, jak wspomina Alojzy Grudnicki, partner niemiecki uczył się polskiego i identyfikował się konsekwentnie tylko z kulturą polską (Grudnicki, 2000, s. 236). Linzmeier, którego ojciec pochodził z rodziny niemieckiej w Czerniowcach, idzie dalej i paradoksalnie wyklucza możliwość współżycia z różnymi grupami etnicznymi:

> Polskość była w naszej krwi i tak pozostało, chociaż tyle lat minęło… czuję się Polakiem i nad wszystkie korzyści przekładam ten biedniejszy, ale ukochany chleb

członka mniejszości narodowej polskiej w Rumunii. Do mniejszości niemieckiej nigdy nawet na krok się nie zbliżyłem. Nie pozwoliły mi na to moje przekonania (Linzmeier, 2000, s. 62).

Podobnie jak w niemieckich pamiętnikach zgromadzonych w Instytucie Etnologii Niemców Europy Wschodniej antologia *Polacy w Rumunii* kładzie nacisk na życie wsi, zwyczaje i tradycje Polaków z Bukowiny. Bukowina jako miejsce rzeczywiste we wspomnieniach ponownie pojawi się jako przestrzeń wyobrażona, w której celebruje się ojczyźnianą kulturę z dala od samej macierzy. Wieloetniczność Bukowiny jest tylko z rzadka wspominana. W przeciwieństwie do niemieckich tekstów autobiograficznych zbiór ten wyklucza współistnienie różnych etnosów na wspólnym obszarze – zwłaszcza w przypadku Niemców, którzy byli głównym wrogiem PRL-u. „Bukowinizm", regionalna tożsamość, która jest wyraźnie nie-nacjonalna, nie odgrywał większej roli. Region Bukowiny w tych wspomnieniach ukazywany jest jako arena walki mniejszości narodowej z państwową kulturą większości podobnie jak w sytuacji opisywanej przez niemieckich Bukowińczyków we wczesnych latach RFN, a także analogicznie do sytuacji, w jakiej Polacy znaleźli się w Rumunii lub na Ukrainie.

Narracje inkluzji po 1989 roku: Bukowina dzieciństwa jako wielokulturowa arkadia i wspólne wspomnienia przesiedlenia

Po 1989 roku, szczególnie zaś w pierwszej dekadzie XXI wieku – w wyniku pierwszej wielkiej polsko-niemieckiej debaty na temat przymusowych przesiedleń w czasie II wojny światowej, a także w obliczu przystąpienia Polski do Unii Europejskiej (Röger, 2016) – polskie i niemieckie wspomnienia po raz pierwszy zawierały konkretne opisy wspólnego życia mniejszości etnicznych, bez uznania własnej grupy za dominującą. W pamięci tej Bukowina jawi się jako region, w którym wielonarodowość jest uważana za walor, a nie za wadę. Narracje o różnicach między grupami etnicznymi lub walkach o zachowanie własnej kultury narodowej cichną, a ich miejsce zajmuje opowieść o wielokulturowym wspólnym życiu i tolerancji.

W narracjach tych można wyróżnić konkretne przedstawienia kontaktów wieloetnicznych. Peter Lehner w wywiadzie opowiada, że uczył się w prywatnej szkole niemieckiej w Czerniowcach razem z dziećmi polskimi i żydowskimi, ponieważ rodzice nie chcieli wysłać go do szkoły rumuńskiej i tak nauczył się na podwórku polskiego i jidysz (Lehner). Paula Tiefenthaler, wieloletnia przewodnicząca Związku Bukowińczyków Niemieckich, wspomina, że w Suczawie raz w tygodniu szła do Domu Polskiego na lekcje języka polskiego. Jej matka była Polką, a ojciec Niemcem. Dodaje, że jej niemiecko-polska rodzina

nie była wyjątkiem i że ludzie na Bukowinie nie identyfikowali się w pierwszym rzędzie przez przynależność narodowościową tylko poprzez miejsce zamieszkania, dzięki czemu unikano konfliktów (Tiefenthaler).

Miejscem intensywnego kontaktu między Bukowińczykami różnego pochodzenia jest sfera religijna. Emil Boniarczyk opowiada, że w Storożyńcu Ukraińcy i Polacy wspólnie świętowali swoje procesje kościelne i obchodzili święta (Boniarczyk). Ingrid Nargang, która była wychowanką Domu Niemieckiego w Czerniowcach wspomina, że z matką szła co niedzielę do kościoła ormiańsko-katolickiego, bo – jak mówiła w wywiadzie – miały tam po prostu bliżej. Nabożeństwa po polsku nie rozumiała, matka tłumaczyła jej później parę zdań (Nargang). Katarzyna Jendraszczyk, jak i większość Bukowińczyków, których spotkaliśmy w Lubaniu, opowiadała, że msze niedzielne w kościele katolickim w Żadowie, Storożyncu, Pojanie lub Pance odprawiane były co tydzień na zmianę po polsku i po niemiecku (Jendraszczyk).

Podczas gdy polscy Bukowińczycy żyjący po 1989 roku w diasporze i niemieccy przesiedleńcy z Bukowiny sprzed 1989 roku postrzegali się w okresie międzywojennym w Rumunii głównie jako przedstawiciele mniejszości kulturowej, która musiała bronić swej tożsamości przed opresją państwa, obecnie podkreśla się takie cechy jak harmonia, tolerancja i podobieństwo różnych grup etnicznych. W przeciwieństwie do pierwszych niemieckich autobiografii z lat pięćdziesiątych kolejne pokolenie, zsocjalizowane z nową kulturą „uporania się z przeszłością", przypomina sobie o wspólnym przeżyciu otwarcia granic i rozszerzeniu Unii Europejskiej na Wschód. W Polsce w otwartym dyskursie politycznym lat dziewięćdziesiątych i dwutysięcznych dominowały dwa aspekty: z jednej strony podkreślano narodową niezależność i patriotyczną dumę wśród własnego społeczeństwa w kraju, ale przede wszystkim wśród emigracji. Z drugiej strony starania Polski o członkostwo we wspólnocie europejskiej doprowadziły do ponownego odkrycia własnej wielokulturowej przeszłości.

„Bukowinizm" jest centralnym punktem referencyjnym w przedstawieniu doświadczeń wysiedlenia i przesiedlenia, siebie samego i innego w wieku XX, nazywanym wiekiem skrajności. W „stuleciu wypędzeń" procesy przesiedleń były ściśle ze sobą powiązane. Wschodnie obszary Niemiec, które po zakończeniu II wojny światowej przypadły Polsce, stały się nową ojczyzną dla przesiedlonych tu z Bukowiny Polaków. Jednak w tym samym miejscu znajdowały się również niemieckie obozy dla przesiedleńców. Olga Hampe, wieloletnia przewodnicząca Stowarzyszenia Bukowińczyków w Saksonii i pionierka porozumienia polsko-niemieckiego, często wskazywała na podobny lokalny kontekst procesów przesiedleńczych: „To, co przeszli Polacy, było faktycznie powtórką tego, co my przeszliśmy w 1940 roku, z tą różnicą: oni przyszli do domów, z których tym razem obywatele niemieccy musieli ustąpić" (Hampe–1). Bukowińczycy w Polsce i w Niemczech podkreślają we wspomnieniach swoje przerażenie wobec losu tych, którzy zostali wypędzeni ze swoich posiadłości. Anna Danilewicz pisze o Miłoszycach w 1945 roku,

że „i my, zwykli zjadacze chleba, wiedzieliśmy, że osiedlono nas na ziemiach odzyskanych, od kogo i po ilu wiekach" (Danilewicz, 2004, s. 141). Także Angela Eisenhut wspomina o swoim osiedleniu w 1940 roku: „Krótko i bezboleśnie: Polacy wynocha, Niemcy do środka! To był koszmar, dla nas i dla miejscowych. Ale co mieliśmy zrobić? Nikt nam o tym wcześniej nie powiedział" (Eisenhut, 2010, s. 27).

Bukowińczycy, jak sami opowiadają, dbali o harmonijne współżycie z Niemcami lub z Polakami, bo tego ich nauczyła tradycja „bukowińskiej tolerancji". Katarzyna Jendraszczyk wspomina, że co niedzielę dwie Niemki, których mężowie byli w więzieniu, przychodziły do niej na obiad, za co odpłacały się ubraniami dla dzieci (Jendraszczyk). Sofia Katharina Fuchs, która została przesiedlona do Zadory w 1940 roku, opowiada, jak chodziła jako dziecko do polskich sąsiadów i przynosiła im mleko (Fuchs, 2000, s. 19). Angela Eisenhut przypomina sobie, jak Polacy pomogli jej i jej matce schować się przed milicją polską w czasie ucieczki (Eisenhut, 2010). W tych wspomnieniach kultura współżycia często jest przedstawiona kontrastowo w stosunku do innych. Janina Menich wspomina, jak jacyś Polacy z centralnej Polski przyjeżdżali na szaber i jak inni zadenuncjowali jej ojca, bo piekł chleby dla uchodźców niemieckich (Menich). Eisenhut opowiada również, że wśród Niemców byli ludzie, którzy nie mieli wyrozumiałości (Eisenhut, 2010).

Niemieckie opowieści o przesiedleniach i polskie wspomnienia o repatriacji stapiają się w jedną narracyjną całość, w której tradycja dawnej ojczyzny, doświadczenia i wstępne koncepcje wieloetnicznego życia wspólnoty zostały przeniesione na nowy obszar osadnictwa lokalnego na Śląsku. Ten proces zniósł przeciwieństwa narodowe i stworzył wspólnotę. Wydaje się, iż w tych wspomnieniach te same zasady wspólnego sąsiedztwa były ważne dla starej i nowej ojczyzny i podsumowane zostały jako bukowińska tolerancja. Retrospektywnie argumentując, obraz Bukowiny jako „Europy w miniaturze" stworzył pozytywny fundament dla polsko-niemieckich relacji w czasach przemocy i cierpienia, tak jak i w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, kiedy w Niemczech kultura „rozliczenia z przeszłością" i w Polsce rewaloryzacja wielokulturowego dziedzictwa polskiego oraz otwarcie granic i wstąpienie do Unii Europejskiej forsowały dialog międzypaństwowy i międzykulturowy.

Produktywna moc pamięci: bukowińskie kontakty w Europie przed i po 1989 roku

Zimna wojna nie doprowadziła, jak często się przyjmuje, do całkowitego zerwania kontaktów między krajami po dwóch stronach żelaznej kurtyny. Pomimo niekorzystnej sytuacji politycznej w okresie powojennym dochodziło do pojedynczych kontaktów. Niemcy wyruszali w podróż do Polski w poszukiwaniu swojej przeszłości i wspomnień. I tak w latach sześćdziesiątych do

Lubania przyjechał syn Niemca, mieszkającego wcześniej w domu Janiny Menich (zob. wywiad: Menich). Pomiędzy rodzinami nawiązała się przyjaźń. Polacy nie mogli jednak podróżować do Niemiec bez oficjalnego zaproszenia. Anna Danielewicz zdołała nawiązać kontakty z Niemcami, z którymi mieszkała po 1945 roku, za pośrednictwem swojej kuzynki i jej męża. Od tego czasu rozwinęła się pomiędzy nimi korespondencja (Danilewicz). Oba przykłady reprezentują wspólne polsko-niemieckie doświadczenia z okresu przesiedleńczego oraz pamięć, która na poziomie indywidualnym kwestionuje dominujące w okresie zimnej wojny, kreowane przez władze wizerunki wroga, a nawet świadomie je ignoruje.

Te samodzielnie podejmowane poszukiwania śladów przeszłości wzrastały w masowym tempie zwłaszcza po 1989 roku (Nargang). Kontakty pomiędzy Bukowińczykami po obu stronach granicy na Odrze i Nysie Łużyckiej zostały (ponownie) nawiązane i to nie tylko podczas prywatnych podróży. Po zakończeniu zimnej wojny powstały nowe organizacje, stowarzyszenia, grupy muzyczne i taneczne skoncentrowane na historii Bukowiny i jej dawnych mieszkańcach. Inicjatywa założenia tych oddolnych ruchów podejmowana była głównie przez zaangażowane osoby, takie jak Olga Hampe. Do 1989 roku nie miała ona prawie żadnego kontaktu z innymi Bukowińczykami. Jednak wraz z upadkiem komunizmu możliwym stało się stworzenie sieci powiązań w Niemczech Wschodnich i Zachodnich. Hampe założyła w Dreźnie stowarzyszenie saksońskich Bukowińczyków (Hampe–2). Od 1999 roku grupa ta utrzymywała intensywne kontakty z Lubaniem, szczególnie zaś z tamtejszą Fundacją Bukowińską „Bratnia Pomoc". Istnieje ona od 1992 roku i ma na celu zachowanie zwyczajów Bukowiny, wystawianie eksponatów w muzeum regionalnym i organizowanie wycieczek dla polskich Bukowińczyków do ich dawnej ojczyzny. Jak opowiadają Jan Guła, założyciel Fundacji i Maria Lesiak, jej członkini, kontakt z Olgą Hampe jako osobą, jej porady i doświadczenia dały impuls do założenia organizacji Bukowińczyków (Skowroński, 2013, s. 86). Hampe ustanowiła wyraźną, w pełni bukowińską tradycję niemiecko-polskich spotkań i projektów, które wcześniej nie istniały wśród polskich Bukowińczyków w Lubaniu (Lesiak).

Intensywne zaangażowanie Hampe w kontakty polsko-niemieckie wynikało nie tylko z pochodzenia jej rodziny, ale przede wszystkim z wartości pielęgnowanych na Bukowinie: „Ja [jestem] tak wychowana […] jak to było zwyczajem na Bukowinie […], że żaden człowiek nie określa, co albo gdzie, ani tego, z jaką religią przychodzi na świat – lecz jest odpowiedzialny tylko za swoje czyny i zachowania" (Hampe–1). To pełne pasji zaangażowanie stało się ważne w kontekście otwarcia Europy po 1989 roku. Odniesienie do dawnych wielonarodowościowych imperiów takich jak monarchia Habsburgów i do regionów wieloetnicznych, w szczególności w Europie Środkowo-Wschodniej, mogłoby pomóc w historycznej legitymizacji nowej wielokulturowej struktury Unii Europejskiej. Podkreślają to nie tylko Bukowińczycy, ale też politycy i urzędnicy. Dla przykładu: w spuściźnie Olgi Hampe znajduje się

niezliczona liczba zaproszeń od wysokiego szczebla polityków na poziomie Landtagu (parlamentu regionalnego) i państwa, m.in. list, którego nadawcą była Saksońska Kancelaria Państwa, w którym zapewniano Hampe, że „pielęgnowanie dóbr kultury z obszarów wypędzonych" jest przedmiotem troski premiera Georga Millbrandta, który uważał również, że wieloetniczne społeczeństwo Bukowiny jest wzorcem dla Europy (Millbrandt). Jak było to już wyraźnie podkreślone w polsko-niemieckich narracjach o rumuńskim okresie międzywojennym na Bukowinie, budowa przestrzeni pamięci i idea bukowińskiej tolerancji jest związana ze współczesnymi warunkami społecznymi. Wieloetniczna przeszłość Bukowiny służy jednostkom i społeczności jako podstawa do odnalezienia się w nowej, realnej teraźniejszości.

Odwołania do europejskiej narracji o Bukowinie można odnaleźć również w wywiadach z Polakami z Lubania, którzy regularnie odwiedzają Drezno. Podczas wystawy poświęconej bukowińskiej sztuce ludowej, pokazanej w Dreźnie w 2000 roku, jedna z polskich odwiedzających zachwycała się swymi doświadczeniami z niemiecką grupą na Bukowinie:

> Ta wielojęzyczność ludzi wychowanych na Bukowinie to zjawisko niezwykłe! […] przez przyjazne obcowanie z sąsiadem, przez codzienne poznawanie ich obyczajów, wiary […] możliwe było, po przeszło pięćdziesięciu latach oderwania od tej 'Europy w miniaturze', iż umieli się swobodnie porozumieć. I nie tylko po rumuńsku, dla wielu był to język pierwszych lat nauki w szkole, ale i po ukraińsku; niektórzy Niemcy doskonale pamiętali język polski, a nasi Bukowińczycy niemiecki. Ileż łatwiej posługujemy się językiem przyjaznego sąsiada niż wrogiego obcego (Majewska).

Bukowina jako wielokulturowa Arkadia, „Europa w miniaturze", gwarantująca pokój między różnymi narodami i kulturami, po 1989 roku stała się centralnym punktem odniesienia dla wzmocnienia kontaktów polsko-niemieckich. Nawet jeśli dziś przychylamy się do tego stwierdzenia, błędem byłoby traktowanie tej przestrzeni pamięci Bukowiny tylko jako nostalgii, jako romantycznej utopii, utraconej przeszłości. Z jednej strony, jak już pokazaliśmy, istnieją historyczne odniesienia do bliskiego, wieloetnicznego współistnienia na Bukowinie. Z drugiej strony, jak twierdzi filozof Paul Ricoeur, pamięć jest produktywna, może stworzyć coś realnego, jest ona aktorem wydarzeń (Ricoeur, 2004, ss. 489–493). W szczególności jest to etyczna siła, jak podkreśla Ricoeur, w której jedna spójna narracja tworzy życie we wspólnocie i momenty siły moralnej, takie jak okres przesiedlenia w naszym przykładzie. Hampe i Grupa „Bratnia Pomoc" w Lubaniu aktywnie przekładały mityczną przestrzeń pamięci Bukowiny na produktywną platformę, która – mimo przemocy w historii XX wieku – pozwoliła na nowo nawiązać intensywne relacje między Polakami a Niemcami.

Zakończenie

Na Bukowinie, szczególnie w wieloetnicznym Księstwie Monarchii Habsburskiej, które po 1918 roku przypadło Rumunii, Niemcy i Polacy mieli wiele punktów wspólnych w licznych miastach i wsiach. Dotyczyło to zarówno praktyk religijnych, jak i codzienności życia rodzinnego. Z perspektywy czasu, w zależności od tego, kiedy powstały wspomnienia lub kiedy przeprowadzono wywiad, zastosowanie znajdowały inne aspekty życia codziennego. Ocena polskich i niemieckich dokumentów osobistych w postaci wspomnień, narracji i wywiadów biograficznych z czasu od zakończenia II wojny światowej pokazuje jak aktualny kontekst polityczny kształtował owe narracje.

Bukowina jako miejsce wieloetnicznego współżycia jest ciągle na nowo rekonstruowana. W opowieściach tych przestrzeń pamięci zmienia swój kształt. Odpowiednio niejednolicie w wypowiedziach na temat Bukowiny wykorzystywana jest centralna narracja: szczególna bukowińska tolerancja jako element propagowanej w czasach habsburskich ideologii „bukowinizmu", regionalny patriotyzm, który głosił równość, jednak pod przywództwem niemiecko-austriackiej kultury. Bezpośrednio po wojnie można było tę narrację zauważyć, jednak w mocno okrojonej formie.

Niemieckie narracje biograficzne z początkowego okresu zimnej wojny były naznaczone retoryką kulturowej wyższości, związaną najczęściej z zapożyczoną z dyskursu wypędzonych tezą o *Kulturträgerschaft* (szerzeniu kultury i cywilizacji). Motyw ten stopniowo zanikał w pamięci Niemców z Bukowiny, przy czym upadek żelaznej kurtyny i rozszerzanie Unii Europejskiej na wschód wywarły istotny wpływ na zmianę kształtu narracji. Na pierwszy plan wysunął się wątek różnorodności kulturowej i etnicznej byłego Księstwa Bukowiny, a tym samym polsko-niemieckie współistnienie. Obecnie w byłej ojczyźnie rozpowszechnione są zmienione obrazy pokojowego, ale utraconego czasu.

Jednak nawet po 1989 roku przestrzeń niemiecko-polskiej pamięci Bukowiny pozostaje dynamiczną konstrukcją, która wywołuje sprzeczności i w żadnym wypadku nie jest jednorodna. Polska diaspora na Ukrainie i w Rumunii z dumą podkreśla swój opór jako mniejszości kulturowej wobec wpływów społeczeństwa większościowego. Bukowina jest tu przedstawiana jako bastion polskości, oddalony od ojczyzny. Inaczej niż w niemieckich narracjach z lat pięćdziesiątych i osiemdziesiątych nie znajdziemy tu nawiązania do bukowińskiej tolerancji. Współistnienie wielu grup etnicznych jest po prostu ignorowane[5]. Stoi to w ogromnej sprzeczności z historiami Polaków bukowińskich,

[5] Przyp. red.: Inny obraz wyłania się z opracowań naukowych, opartych na pogłębionych wieloletnich badaniach terenowych w środowisku Polaków na Bukowinie północnej i południowej. Zob. np. Kłosek, 2005; Krasowska, 2006; Pokrzyńska, 2010; Krasowska i in., 2018 oraz seria monografii naukowych „Bliżej siebie", wydawana przez Związek Polaków w Rumunii: https://dompolski.ro/pl/publikacje-online/publikacje-online/. Także analiza działalności instytucji i organizacji polonijnych na Bukowinie północnej i południowej pokazuje otwartość i współpracę z sąsiadami różnych etnosów, np. Zespół Górali Czadeckich „Wianeczek", Piotrowce Dolne, Związek Polaków w Rumunii.

którzy po 1945 roku reemigrowali do Polski, pokazuje jednak, że pamięć o polsko-niemieckim współistnieniu jest zawsze konstruowana pod wpływem teraźniejszości, a zwłaszcza aktualnych ram społecznych.

Bukowina oznacza nie tylko utraconą przeszłość, ale też przyszłość. Jest to szczególna siła napędowa dla dzisiejszych polsko-niemieckich stosunków po obu stronach Odry. Oddolne ruchy, takie jak bukowińskie grupy folklorystyczne, międzynarodowe festiwale i instytucje celebrują Bukowinę jako wspólny dom różnych narodów i kultur. Instytucje te łączy wspólna pozytywna pamięć o dawnej ojczyźnie Bukowinie jako wyspie tolerancji w „epoce skrajności".

Podziękowania

Badania nad tym artykułem zostały sfinansowane przez Beaufragte der Bundesregierung für Kultur und Medien oraz Instytut Bukowiny (Bukowina-Institut) przy Uniwersytecie Augsburskim. Chcemy także podziękować dr Elisabeth Fendl (Freiburg), dr Gaëlle Fisher (Monachium), Jakubowi Gałęziowskiemu (Augsburg), PD dr Marianie Hausleitner (Berlin), dr Magdalenie Pokrzyńskiej (Zielona Góra), dr. hab. Krzysztofowi Nowakowi (Katowice), dr Michaeli Nowotnick (Berlin), Gertrud Ranner (Berlin) oraz dr. Markusowi Winklerowi (Monachium) za pomoc i uwagi w realizacji tego projektu.

Przełożyła Katarzyna Madalska

ODNOŚNIKI DO MATERIAŁÓW ŹRODŁOWYCH

Boniarczyk – Emil Boniarczyk, wywiad Oskara Czendzego, Lubań, 28.06.2017, Archiwum Instytutu Bukowiny (BI) w Augsburgu, sygn. w oprac.

Danilewicz – Anna Danilewicz, wywiad Zofii Dukielskiej, Jelcz-Laskowice, 11.02.2008, Archiwum Domu Spotkań z Historią, T. AHM_0664.

German–German – Johann i Jakob German, wywiad Johannesa Künziga, Karlsruhe, 20.11.1955, Archiwum Institut für Volkskunde der Deutschen des östlichen Europa (IVDE), T. 172/II, nr. 67_2.

Gross – Konrad Gross, Buchenland, Archiwum IVDE, pojemnik „Erlebnisberichte Buchenland", bez sygn.

Hampe–1 – Olga Hampe, List do prezydenta Horsta Köhlera, Archiwum BI, spuścizna Olgi Hampe, sygn. w oprac.

Hampe–2 – Olga Hampe, List do „Sächsische Zeitung", 18.07.1996, Archiwum BI, spuścizna Olgi Hampe, sygn. w oprac.

Jendraszczyk – Katarzyna Jendraszczyk, wywiad Oskara Czendzego, Lubań, 27.06.2017, Archiwum BI, sygn. w oprac.

Lesiak – Maria Lesiak, wywiad Oskara Czendzego, Lubań, 26.06.2017, Archiwum BI, sygn. w oprac.

Lehner – Peter Lehner, wywiad Alfreda Wanzy, czerwiec 2012, w posiadaniu autorów.

Majewska – Hanna Barbara Majewska, *Raport*, Archiwum BI, spuścizna Olgi Hampe, sygn. w oprac.

Menich – Janina Menich, wywiad Oskara Czendzego, Pisarzowice, 27.06.2017, Archiwum BI, sygn. w oprac.
Millbrandt – Georg Millbrandt, List Saksońskiej Kancelarii Państwowej do Olgi Hampe, 19.08.2004, Archiwum BI, spuścizna Olgi Hampe, sygn. w oprac.
Mogk – Jacob Mogk, wywiad Johannesa Künziga, Bad Peterstal, marzec 1953, Archiwum Dźwiękowe IVDE, T. 14–I/14–II, nr. 168_2.
Nargang – Ingrid Nargang, wywiad Oskara Czendzego, Engelhartszell, 10.06.2017, Archiwum BI, sygn. w oprac.
Tiefenthaler – Paula Tiefenthaler, wywiad Gertrudy Ranner, Monachium, 08.05.2004, Archiwum Instytut Literatury Niemieckiej (Institut für deutsche Literatur) przy Uniwersytecie Humboldta w Berlinie, sygn. w oprac.

ARCHIWALIA

Archiwum Instytutu Bukowiny (BI) w Augsburgu, spuścizna Olgi Hampe:
– Olga Hampe, List do prezydenta Horsta Köhlera, spuścizna Olgi Hampe.
– Olga Hampe, List do „Sächsische Zeitung", 18.07.1996, spuścizna Olgi Hampe.
– Georg Millbrandt, List Saksońskiej Kancelarii Państwowej do Olgi Hampe, 19.08.2004.
– Hanna Barbara Majewska, *Raport.*

Archiwum Instytutu Bukowiny (BI) w Augsburgu:
– Emil Boniarczyk, wywiad Oskara Czendzego, Lubań, 28.06.2017.
– Katarzyna Jendraszczyk, wywiad Oskara Czendzego, Lubań, 27.06.2017.
– Maria Lesiak, wywiad Oskara Czendzego, Lubań, 26.06.2017.
– Janina Menich, wywiad Oskara Czendzego, Pisarzowice, 27.06.2017.
– Ingrid Nargang, wywiad Oskara Czendzego, Engelhartszell, 10.06.2017.

Archiwum Domu Spotkań z Historią:
– T. AHM_0664 – Anna Danilewicz, wywiad Zofii Dukielskiej, Jelcz-Laskowice, 11.02.2008.

Archiwum Institut für Volkskunde der Deutschen des östlichen Europa (IVDE):
– pojemnik „Erlebnisberichte Buchenland", bez sygn. – Konrad Gross, Buchenland.
– T. 172/II, nr. 67_2 – Johann i Jakob German, wywiad Johannesa Künziga, Karlsruhe, 20.11.1955.
– T. 14–I/14–II, nr. 168_2 – Jacob Mogk, wywiad Johannesa Künziga, Bad Peterstal, marzec 1953.

Archiwum Instytut Literatury Niemieckiej (Institut für deutsche Literatur) przy Uniwersytecie Humboldta w Berlinie:
– Paula Tiefenthaler, wywiad Gertrudy Ranner, Monachium, 08.05.2004.

Archiwum autorów:
– Peter Lehner, wywiad Alfreda Wanzy, czerwiec 2012.

BIBLIOGRAFIA

Babiasz, J. P. (2000). O przeszłości i przyszłości. W A. Mamulska (Red.), *Polacy w Rumunii mówią o sobie* (ss. 3–35). Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa.

Corbea-Hoişie, A. (2000). Ein deutsch-österreichischer Missionär in „Halb-Asien": Karl Emil Franzos. W M. Csáky & K. Zeyringer (Red.), *Ambivalenz des kulturellen Erbes: Vielfachcodierung des historischen Gedächtnisses* (ss. 151–164). Studienverlag.

Czendze, O., & Röger, M. (2019). Rekonstruktionen eines Erinnerungsraums: Bukowina und „Bukowinismus" in den Lebensgeschichten deutscher und polnischer Umsiedler. *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung*, *68*(1), 57–81.

Danilewicz, A. (2004). *Z Rumuńskiej Bukowiny na Dolny Śląsk: Krótka opowieść z długiego życia*. Ormiańskie Towarzystwo Kulturalne.

Eisenhut, A. (2010). Gespräch mit einer Zeitzeugin. W A. Wanza & E. Fedorowytsch (Red.), *Bukowinafreunde: Die Bukowina – das Buchenland – vergangen und dennoch gegenwärtig* (ss. 26–45). Epubli.

Erll, A. (2005). *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*. J. B. Metzler. https://doi.org/10.1007/978-3-476-05007-6

Fendl, E. (2012). Das Johannes-Künzig-Institut und seine Archive. *Archiv für Familiengeschichtsforschung*, *2012*(2), 70–73.

Fischer, T., & Lorenz, M. N. (Red.). (2015). *Lexikon der „Vergangenheitsbewältigung" in Deutschland: Debatten- und Diskursgeschichte des Nationalsozialismus nach 1945*. Transcript. https://doi.org/10.14361/9783839423660

Fisher, G., & Röger, M. (2017). Bukowina. *Online-Lexikon zur Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa*. Herder-Institut. http://ome-lexikon.uni-oldenburg.de/p32554

Fisher, G., & Röger, M. (2019). Bukovina: A borderland region in (trans-)national historiographies after 1945 and 1989/91. *East European Politics and Societies*, *2019*(1), 176–195. https://doi.org/10.1177/0888325418791019

Fuchs, S. K. (2000). *Der Dornenweg durch Kindheit und Jugend zum Licht*. Editur Bucovina Viitoare.

Grudnicki, A. (2000). *Nie zapominaj i nie bój się!* W A. Mamulska (Red.), *Polacy w Rumunii mówią o sobie* (ss. 235–258). Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa.

Hausleitner, M. (2001). *Die Rumänisierung der Bukowina: Die Durchsetzung des nationalstaatlichen Anspruchs Großrumäniens 1918–1944*. R. Oldenbourg Verlag.

Hausleitner, M. (2005). Eine wechselvolle Geschichte: Die Bukowina und die Stadt Czernowitz vom 18. bis zum 20. Jahrhundert. W H. Braun (Red.), *Czernowitz: Die Geschichte einer untergegangenen Kulturmetropole* (ss. 31–81). Ch. Links Verlag.

Hausleitner, M. (2013). Fünf verschiedene Vereinshäuser in Czernowitz und ihre Entwicklung bis 1914. W P. Haslinger & H. Hein-Kircher (Red.), *Heimstätten der Nation: Ostmitteleuropäische Vereins- und Gesellschaftshäuser im transnationalen Vergleich* (ss. 89–112). Herder-Institut Verlag.

Hrenciuc, D. (2008). *Un destin pentru istorie: Polonezii în Bucovina (1774–2008)*. Editura Princeps Edit.

Kłosek, E. (1992). Polskie wsie na Południowej Bukowinie. W K. Feleszko & J. Molas (Red.), *Bukowina: Wspólnota kultur i języków* (ss. 29–38). Zakład Języków Słowiańskich Uniwersytetu Warszawskiego.

Kłosek, E. (2005). *Świadomość etniczna i kultura społeczności polskiej we wsiach Bukowiny rumuńskiej*. Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.

Kotzian, O. (1997). Zwischen Föderalismus und Zentralismus: Die Entwicklung und Bedeutung des Regionalbewusstseins in der Bukowina. *Analele Bucovinei*, *1997*(4), 633–650.

Kotzian, O. (2005). *Die Umsiedler: Die Deutschen aus West-Wolhynien, Galizien, der Bukowina, Bessarabien, der Dobrudscha und in der Karpatenukraine*. Langen-Müller.

Krasowska, H. (2006). *Górale polscy na Bukowinie Karpackiej: Studium socjolingwistyczne i leksykalne*. Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk (Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy).

Krasowska, H., Pokrzyńska, M., & Suchomłynow, L. A. (2018). *Świadectwo zanikającego dziedzictwa: Mowa Polska na Bukowinie: Rumunia – Ukraina*. Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk.

Linzmeier, A. (2000). Najpiękniejsza Mała Ojczyzna. W A. Mamulska (Red.), *Polacy w Rumunii mówią o sobie* (ss. 51–67). Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa.

Mamulska, A. (Red.). (2000). *Polacy w Rumunii mówią o sobie*. Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa.

Mezger, W. (2017). Das Institut für Volkskunde der Deutschen des östlichen Europa (IVDE): Vom Nebeneinander zum Miteinander. W J. Giray & M. Tauschek (Red.), *Maximilianstr. 15.: 50 Jahre Institut für Volkskunde in Freiburg* (ss. 141–150). Waxmann.

Nowak, K. (2008). Pojana Mikuli i Bukowińczycy. W S. Iachimovschi & E. Wieruszewska-Calistru (Red.), *We wspólnocie narodów i kultur: W kręgu relacji polsko-rumuńskich / Comunitatea poparelor şi culturilor: În lumea relaţiilor polono-române* (ss. 35–38). Związek Polaków w Rumunii.

Pokrzyńska, M. (2010). *Bukowińczycy w Polsce: Socjologiczne studium rozwoju wspólnoty regionalnej*. Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego.

Pollack, M. (2008). Nach Czernowitz. W M. Pollack & A. Afsari (Red.), *Mythos Czernowitz: Eine Stadt im Spiegel ihrer Nationalitäten* (ss. 1–13). Deutsches Kulturforum Östliches Europa.

Rechter, D. (2013). *Becoming Habsburg: The Jews of Habsburg Bukovina 1774–1918*. Littman Library of Jewish Civilization.

Ricoeur, P. (2004). *Memory, history, forgetting*. University of Chicago Press. https://doi.org/10.7208/chicago/9780226713465.001.0001

Röger, M. (2016). *Ucieczka, wypędzenie i przesiedlenie: Medialne wspomnienia i debaty w Niemczech i w Polsce po 1989 roku*. Wydawnictwo Nauka i Innowacje.

Röger, M., Niven, B., & Scholz, S. (Red.). (2015). *Die Erinnerung an Flucht und Vertreibung: Ein Handbuch der Medien und Praktiken*. Verlag Ferdinand Schöningh.

Schäfer, P. (2015). Meine Lebensgeschichte. *Der Südostdeutsche*, *2015*(3), 4–5.

Skowroński, J. (Red.). (2013). *Bukowina: Ocalona od zapomnienia*. Fundacja Bukowińska „Bratnia Pomoc".

Turczynski, E. (2006). Vereine, Interessenverbände und Parteien in der Bukowina. W H. Rumpler & P. Urbanitsch (Red.), *Die Habsburgermonarchie 1848–1918: T. 8. Politische Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft: Vereine, Parteien und Interessenverbände als Träger der politischen Partizipation* (ss. 859–908). Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Wanza, A., & Fedorowytsch, E. (Red.). (2016). *Bukowinafreunde: Die Bukowina – das Buchenland – vergangen und dennoch gegenwärtig*. Epubli.

Weczerka, H. (2000). Ethnien und öffentliches Leben in der Bukowina 1848–1914. *Südostdeutsches Archiv*, *2000*(42–43), 23–40.

Wylegała, A. (2009). Kolekcja „Polacy na Wschodzie” w Archiwum Historii Mówionej Ośrodka KARTA. *Krakowskie Pismo Kresowe*, *2009*, 139–145.
Zaremba, M. (2001). *Komunizm, legitymizacja, nacjonalizm: Nacjonalistyczna legitymizacja władzy komunistycznej w Polsce*. Instytut Studiów Politycznych PAN.

Reconstructions of a *Lieu de Mémoire*: Bukovina and “Bukovinism” in the Narratives of German and Polish Resettlers

Summary

The historic region of Bukovina, until 1918 a heavily multi-ethnic crownland of the Habsburg monarchy that was divided in 1940, is constantly being recreated in the stories and memories of its former inhabitants. Despite the dynamics of violence during the “short twentieth century”, the region serves as a central and primarily positive place of identification for many groups. In this article, we explore the question of how, and under what circumstances, this site of memory was designed, focusing on the stories of German and Polish resettlers. Specifically, we compare and analyse German and Polish interviews as well as written memoirs that were created between the 1950s and 2017. These stories reveal a distinct narrative pattern which can be called “Bukovinian tolerance”. While in the early years of the Cold War this narrative still contained certain elements of Habsburg-era “Bukovinism” – a sort of regional patriotism – the construct of tolerance and multi-ethnicity was reshaped within the context of the changing political situation in Europe in the post-1989 era and the EU’s integration of parts of the former Eastern Bloc.

Keywords: oral history; Bukovina; memory; forced migration; German-Polish relations; Cold War; cultural pluralism; European integration

Rekonstrukcje przestrzeni pamięci. Bukowina i „bukowinizm” we wspomnieniach niemieckich i polskich przesiedleńców

Streszczenie

Historyczny region Bukowiny – do 1918 roku wielokulturowa prowincja monarchii habsburskiej, podzielona w 1940 roku – jest stale odtwarzany w narracjach i pamięci jego byłych mieszkańców. Pomimo dynamiki przemocy w „krótkim XX wieku”, region ten stanowi dla wielu grup centralne, a przede wszystkim pozytywne miejsce identyfikacji. W tym artykule zajmujemy się kwestią tego, jak i w jakich warunkach powstała ta przestrzeń pamięci, analizując narracje niemieckich i polskich przesiedleńców. W szczególności porównujemy i analizujemy wywiady z Polakami i Niemcami oraz polskie i niemieckie pamiętniki z lat 1950–2017. Opowieści te ukazują specyficzny

wątek narracyjny, który można określić mianem „bukowińskiej tolerancji". Podczas gdy początku zimnej wojny motyw ten zawierał pewne elementy „bukowinizmu", formy regionalnego patriotyzmu znanej jeszcze z czasów habsburskich – w kontekście zmian politycznych po 1989 roku i integracji europejskiej koncepcja tolerancji i wieloetniczności uległa przekształceniu.

Słowa kluczowe: historia mówiona; Bukowina; pamięć; przymusowa migracja; relacje niemiecko-polskie; zimna wojna; pluralizm kulturowy; integracja europejska

Helena Krasowska
Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa
https://orcid.org/0000-0003-0904-5814
bukowinianka@wp.pl

BUKOWIŃSKIE SPOTKANIA 1991−2019: TRANSGRANICZNA ANIMACJA KULTURY I NAUKI

Wieloetniczna kraina historyczna zwana Bukowiną, położona pomiędzy Karpatami a środkowym Dniestrem, często jest określana jako „Szwajcaria Wschodu" lub „Europa w miniaturze". Żyją tu ludzie różnych narodowości i wyznań, ta przestrzeń jest prawdziwą szkołą wzajemnego zrozumienia i poszanowania wartości sąsiadów, szkołą tolerancji, zrozumienia, wartości. Bukowina jest nie tyle regionem współistnienia kultur, ile terytorium współdziałania i przenikania się różnorodnych tradycji i języków: germańskich, romańskich, słowiańskich z tureckimi wpływami. Długotrwałe procesy nakładania się sąsiadujących kultur wywarły istotny wpływ na kształt świadomości „Człowieka z Bukowiny", tak zwanego *homo bucovinensis*.

Międzynarodowy Festiwal Folklorystyczny „Bukowińskie Spotkania" to wyjątkowe święto rytmów tanecznych, melancholijnej i radosnej muzyki, śpiewów chórowych i a cappella, i, co najważniejsze, czas coraz głębszego poznawania sąsiada: Niemca, Ormianina, Polaka, Roma, Rumuna, Słowaka, Ukraińca, Węgra... Innego, ale jednak „swego" i „tutejszego", tzn. Bukowińczyka. Spotkania te stanowią wyjątkową okazję do odrodzenia historycznego dialogu międzykulturowego, do zatarcia stereotypów i granic pomiędzy ludźmi i państwami. „Bukowińskie Spotkania" pomagają w jednoczeniu Europy, są przykładem i dobrym wzorem do naśladowania. Dzisiaj, w czasie globalizacji i procesów migracyjnych i integracyjnych, coraz większe znaczenie ma przywiązanie do konkretnych terytoriów, będących nośnikiem pewnych wartości i sensów, tak zwanych małych ojczyzn.

Zasadnicza kwestia „bukowińskości" szczególnie uwidacznia się w czasie Międzynarodowego Festiwalu Folklorystycznego „Bukowińskie Spotkania". Są to spotkania nie mające granic, a pomimo różnic językowych i kulturowych ich uczestnicy integrują się w jedną rodzinę bukowińską, którą łączy przynależność do wspólnego regionu, historii, tradycji i kultury. „Bukowińskie Spotkania" zaszczepiają tolerancję, uczą wyrozumiałości i otwartości na

wpływy innych kultur oraz pobudzają do poznawania się nawzajem. Coraz lepsza znajomość sąsiada powoduje wzorowe współżycie ze względu na poznanie jego kultury, języka, tradycji. Organizatorzy „Bukowińskich Spotkań", na czele z dyrektorem festiwalu Zbigniewem Kowalskim, pragną odtworzyć klimaty i sytuację kulturową dawnej wieloetnicznej Bukowiny. Żadna kultura tu nie dominuje. Odwrotnie, współdziałając z innymi, stwarza wielobarwny obraz etnokulturowy regionu.

Początek festiwalu związany jest z 1986 rokiem, kiedy w Jastrowiu koło Piły (Polska) powstał Zespół Obrzędowy Górali Czadeckich „Jastrowiacy", założony przez polskich przesiedleńców z Bukowiny. To również efekt kontaktów z Polakami z północnej i południowej Bukowiny oraz kontaktów z innymi grupami bukowińskimi w Polsce. W ich kontekście narodził się pomysł spotkań wszystkich grup ukazujących folklor tej krainy.

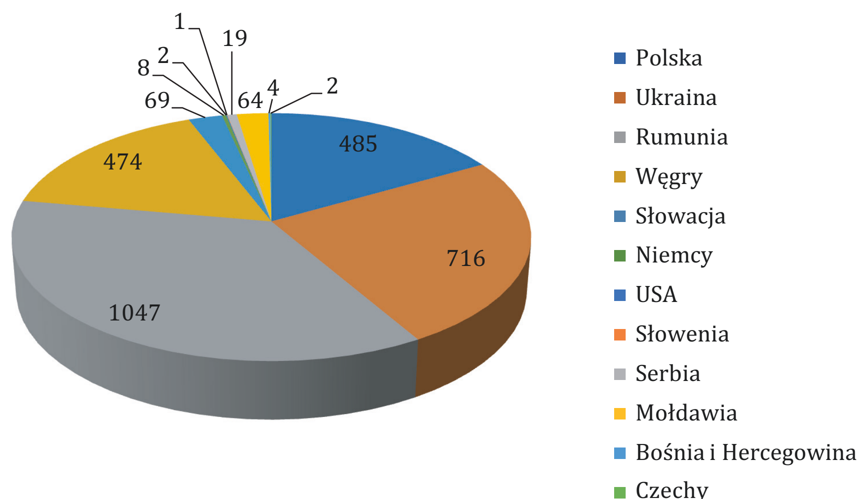
Cele Międzynarodowego Festiwalu Folklorystycznego „Bukowińskie Spotkania" to:

1. Ukazanie bogactwa bukowińskiej kultury ludowej w jej wielonarodowym aspekcie. Przegląd zespołów prezentujących śpiew, taniec, muzykę, obrzędy i zwyczaje ludowe Bukowiny.
2. Ochrona i dokumentowanie bukowińskiego folkloru na Bukowinie i wśród bukowińskich emigrantów – w Polsce, na Węgrzech, na Słowacji oraz w Serbii – dla których „Bukowińskie Spotkania" stwarzają możliwość bezpośredniego kontaktu z Bukowiną oraz jej współczesnymi mieszkańcami.
3. Ułatwienie Bukowińczykom wzajemnego poznania i zrozumienia swoich kultur i historii oraz wkładu, który każdy z narodów wniósł w tworzenie tradycji regionu.
4. Stymulowanie procesu tworzenia się świadomości bukowińskiej wspólnoty regionalnej, zwłaszcza wśród ludzi młodych.
5. Integracja Bukowińczyków poprzez prezentacje artystyczne i bezpośrednie kontakty uczestników festiwalu.
6. Regionalna i międzynarodowa współpraca kulturalna.
7. Zbliżenie i poznanie narodów europejskich poprzez reprezentujące je zespoły.
8. Organizacja dużej, międzynarodowej imprezy, pokazującej, jak ważne miejsce w procesie porozumienia i poznania zajmuje kultura.
9. Prezentacja ponadnarodowościowych bukowińskich wartości przejawiających się m.in. w zrozumieniu i poszanowaniu oraz tolerancji we wzajemnym, dobrosąsiedzkim współżyciu grup narodowościowych.
10. Propagowanie Bukowiny jako przykładu możliwości harmonijnego porozumienia i współpracy przy zachowaniu własnej tożsamości kulturowej i narodowej[1].

---

[1] Cele Festiwalu: https://bukowina.rck.pila.pl/index.php/165-31/31pl/699-porozumienie-31-pl.html (dostęp 26.05.2020).

Warto zaznaczyć, że podczas trzydziestu lat we wszystkich edycjach Festiwalu odbyło się 2891[2] występów zespołów w strojach ludowych, wykonujących pieśni i tańce swojego narodu lub mniejszości narodowej, w tym: grupy z Rumunii 1047 razy, z Ukrainy – 716 razy, z Polski – 485, z Węgier – 474, ze Słowacji – 69, z Mołdawii – 64, z Serbii[3] – 19, z Niemiec – 8, z Bośni i Hercegowiny – 4, z USA – 2, z Czech – 2, ze Słowenii – 1 raz. Proporcje obrazuje poniższy diagram.



Rys. 1. Liczba występów na scenach w 30-letniej historii festiwalu we wszystkich edycjach z podziałem na kraje pochodzenia zespołów. Źródło: statystyki Międzynarodowego Festiwalu Folklorystycznego „Bukowińskie Spotkania"

Przez trzydzieści lat trwania Międzynarodowego Festiwalu Folklorystycznego „Bukowińskie Spotkania" odbyło się sto jedenaście edycji festiwalu w różnych państwach: w Polsce, Rumunii, Mołdawii, Niemczech, na Słowacji. Licząc łącznie wszystkich uczestników każdego z występów każdej edycji, otrzymamy liczbę 57 068 występów artysty[4]. Dla artystów z Polski liczba ta wynosi 10 262, dla artystów z Ukrainy – 13 792, z Rumunii – 21 727, z Węgier – 8318,

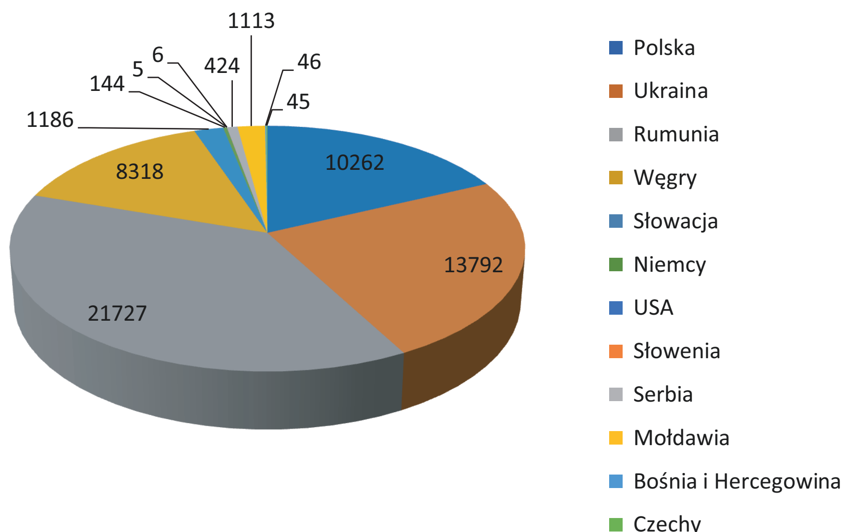
---

[2] Dane – przygotowane przez Dyrektora Festiwalu Zbigniewa Kowalskiego – pochodzą z Archiwum Regionalnego Centrum Kultury – Fabryka Emocji. Dane te są różne od danych podanych w katalogach festiwalowych, jakie są co roku publikowane. Różnice wynikają z powodzi, które w 2008 roku i 2010 roku dotknęły Rumunię. Rumuńskie edycje festiwalu były wówczas odwołane.

[3] Serbia, powstała w 2006 roku po rozpadzie Serbii i Czarnogóry (2003–2006), a wcześniej republika związkowa Federacyjnej Republiki Jugosławii (1992–2003).

[4] Liczba ta nie odpowiada łącznej liczbie występujących artystów, wiele osób zostało bowiem policzonych kilkakrotnie. Obrazuje jednak skalę zjawiska.

ze Słowacji – 1186, z Niemiec – 144, z Mołdawii – 1113, z USA – 5, z Serbii – 424, ze Słowenii – 6, z Bośni i Hercegowiny – 46, z Czech – 45.



Rys. 2. Łączna liczba uczestników wszystkich występów wszystkich edycji w 30-letniej historii festiwalu z podziałem na kraj pochodzenia artystów. Źródło: statystyki Międzynarodowego Festiwalu Folklorystycznego „Bukowińskie Spotkania" prowadzone przez Zbigniewa Kowalskiego

Grupy artystyczne biorące udział w Festiwalu są pod wieloma względami odmienne, reprezentując różne „przestrzenie" kulturowe. Zróżnicowanie to przejawia się w różnych aspektach wymienionych poniżej (Krasowska & Pokrzyńska, 2010, s. 24; 2011, s. 412)[5].

Narodowość i pochodzenie etniczne

Festiwal ma być nawiązaniem do rzeczywistości historycznej Bukowiny, realizacją idei bukowińskich, wyrażanych w metaforycznych określeniach tej krainy: „Szwajcaria Wschodu", „Europa w miniaturze", „rodzina narodów", w związku z tym uczestnikami „Bukowińskich Spotkań" są osoby przynależące do pejzażu etnicznego dawnej Bukowiny, np.:

- „Wianeczek" – zespół z Ukrainy skupiający nie tylko Polaków, ale również Ukraińców i Rumunów;
- „Kajor" – żydowski zespół z Ukrainy;
- „Mała Pojana" – zespół z Rumunii skupiający Polaków.

[5] Poniższa analiza zróżnicowania uczestników festiwalu ukazała się w nieco zmienionej formie w: Pokrzyńska & Krasowska, 2020.

Kraj zamieszkania

Na Festiwal przyjeżdżają zespoły głównie z Europy Środkowej, ale także z Europy Południowej i z Ameryki, np.:

- „Luca Arbore", „Hora" – z Rumunii;
- „Weseli Babusi", „Merciszor", „Echo Prutu" – z Ukrainy;
- „Mikulanka", „Lúčik", „Slnovrat" – ze Słowacji;
- „Bukovinai Szekely", „Bukovinai Szekely Nepdalkör", „Sebestyén Ádám", „Bataszeki Szekely Korus" – z Węgier;
- „Trachtengruppe der Landsmannschaft der Buchenländer", „Pumpernickel" – z Niemiec;
- „Dawidenka", „Dolina Nowego Sołońca" – z Polski;
- „Mak" – z Bośni i Hercegowiny;
- „Dolina Sawy" – ze Słowenii;
- „Emigranci" – z USA.

Pochodzenie i związki z Bukowiną

Festiwal skupia zarówno obecnych mieszkańców współczesnej Bukowiny, jak również wychodźców i ich potomków – osoby o bukowińskich korzeniach żyjące w różnych krajach (głównie Europy Środkowej, ale nie tylko, bo echa pochodzenia bukowińskiego można odnaleźć również w innych częściach świata, np. w Ameryce Północnej i Południowej) oraz sympatyków kultury bukowińskiej, np.:

- „Jastrowiacy", „Jodełki", „Echo Bukowiny" to zespoły funkcjonujące w bukowińskich zbiorowościach postmigracyjnych w Polsce;
- „Dolinianka", „Mała Pojana" to polskie zespoły funkcjonujące na terenie Bukowiny (Ukraina, Rumunia);
- „Pumpernickel" – zespół z Niemiec skupiający osoby o bukowińskim rodowodzie;
- „Emigranci" – grupa z USA skupiająca migrantów z Bukowiny i ich potomków;
- „Syrba" – zespół z Polski wykonujący muzykę bukowińską złożony z osób o niebukowińskim rodowodzie.

Wyznanie religijne

Osoby biorące udział w Festiwalu należą nie tylko do różnych grup etnicznych, ale i do różnych tradycji religijnych, np.:

- „Dżereło" – zespół z Ukrainy skupia prawosławnych i grekokatolików;
- „Wianeczek" – polonijny zespół z Ukrainy skupia katolików i prawosławnych.

Wiek uczestników

W prezentacjach festiwalowych biorą udział przedstawiciele wszystkich kategorii wiekowych – są zarówno zespoły dziecięce, jak i młodzieżowe, zespoły składające się z osób w wieku średnim, jak i grupy tworzone przez seniorów, np.:

- „Dolinianka", „Dziordanki" to zespoły skupiające dzieci i młodzież;
- „Czerwona Kalina" stanowi grupę mieszaną skupiającą dzieci, młodzież i osoby w wieku średnim;
- „Arcanul" to zespół tworzony przez studentów Uniwersytetu Stefana Wielkiego w Suczawie;
- „Piatra Şoimului" skupia jedynie osoby dorosłe, „Mak" to przykład wielopokoleniowej grupy rodzinnej.

Miejsce zamieszkania

Na Festiwal przyjeżdżają zespoły, reprezentujące różne środowiska zamieszkania – zarówno miejskie, jak i wiejskie – i związane z nimi style życia, np.:

- „Dolina Nowego Sołońca" i „Sołonczanka" – zespoły wiejskie;
- „Hołos", „Czerniwczanka" – zespoły miejskie.

Wykonywany repertuar

Podczas prezentacji festiwalowych występujący wykorzystują nie tylko repertuar należący do różnych kultur i subkultur, ale także różne środki ekspresji, np.:

- „Watra", „Florile Bucovinei", „Hargita" – zespoły śpiewaczo-taneczne;
- „Syrba" – zespół wokalno-instrumentalny;
- „Dunawiec", „Wichowianki" – zespoły śpiewacze a cappella;
- „Czerniwczanka" – prezentuje inscenizacje teatru obrzędowego.

Staż

Zespoły biorące udział w „Bukowińskich Spotkaniach" mają różnorodne doświadczenie sceniczne; niektóre z nich mogą pochwalić się długą historią, inne natomiast powstały w ostatnich latach i rozpoczynają swoją karierę (można zauważyć pozytywny wpływ Festiwalu na powstawanie zespołów bukowińskich w Polsce), np. wśród zespołów z Polski:

- „Jutrzenka" działa od 1947 roku;
- „Pojana" – od 1958 roku;
- „Watra" – od 1969 roku;
- „Dunawiec", „Dolina Nowego Sołońca", „Dawidenka", „Jastrowiacy", „Podgrodzianki" – to niektóre z zespołów powstałych w latach osiemdziesiątych;
- „Jodełki" (2003), „Rosa" (2005) – należą do zespołów najmłodszych.

Stopień profesjonalizmu wykonania

Osoby biorące udział w Festiwalu w większości są artystami amatorami i samoukami (tzw. autentyczne zespoły ludowe, zespoły „na pniu"), ale spora ich część posiada wykształcenie artystyczne (szczególnie dotyczy to muzyków), a niektóre z zespołów mają profesjonalny charakter (zespoły prezentujące folklor stylizowany), np.:

- „Ciprian Porumbescu", „Dżereło", „Hołos" – członkami tych zespołów są zawodowi śpiewacy, muzycy lub aktorzy;

– „Mała Pojana", „Podgrodzianki", „Mak", „Emigranci" – to zespoły, których członkowie zajmują się muzyką amatorsko; niektóre z zespołów amatorskich posiadają instruktora opiekującego się stroną wokalno-taneczną wykonania (np. „Jutrzenka"), podczas gdy inne takiej profesjonalnej opieki nie posiadają (np. „Źródełko", „Mała Pojana").

Liczebność grupy

Niektóre zespoły biorące udział w Festiwalu stanowią duże kilkudziesięcioosobowe formacje, a inne to małe kilkuosobowe grupy; taka rozpiętość w liczebności poszczególnych zespołów ma znaczenie w kontekście nawiązywanych interakcji wewnątrz- i zewnątrzgrupowych, np.:

– „Czeremszyna" liczy ok. 40 osób;
– „Syrba", „Mak" – składają się z mniej niż dziesięciu osób.

Międzynarodowy Festiwal Folklorystyczny „Bukowińskie Spotkania" jest przedsięwzięciem głęboko przemyślanym. Ciągłość kulturowa, w jej wielokulturowym i ponadnarodowym wymiarze, jest zapewniana poprzez przekaz między generacjami. Barwny korowód w Jastrowiu, Pile, Lubaniu, Dzierżoniowie, Czerniowcach, Kimpulungu Mołdawskim, Bonyhadzie, Turczańskich Teplicach prezentuje wspólnotę kulturową składającą się z zespołów z różnych krajów i z ludzi w różnym wieku. Właśnie tu łączy się przestrzeń i czas, doświadczona mądrość i niedojrzała młodość, żywa pamięć historii i nie zmęczony trudami życia i historycznymi doświadczeniami rozum młodzieńca. Pilnie strzeżona pamięć starszych staje się nieocenionym nabytkiem dorastającego pokolenia.

Doświadczenia osobiste i historyczne mocno tkwią w świadomości ojców i dziadków i w ten czy inny sposób przekazywane są młodej generacji, kształtując tożsamości społeczne młodego pokolenia Bukowińczyków. Dlatego „Bukowińskie Spotkania" dają unikalną szansę wyeksponowania najważniejszych wartości dawnego społeczeństwa ziemi bukowińskiej: wyrozumiałości i tolerancji, które warto i trzeba wykorzystywać w edukacji międzykulturowej młodych Europejczyków. Są to fundamentalne wartości ponadnarodowe i ponadregionalne.

Od pierwszych „Bukowińskich Spotkań" upłynęło trzydzieści lat[6]. Dzięki zapałowi Zbigniewa Kowalskiego „Bukowińskie Spotkania" zyskały rangę międzynarodową i obecnie odbywają się w pięciu krajach, zamieszkałych przez Bukowińczyków. Polskie Jastrowie i Piła (od kilku lat także Dzierżoniów i Lubań), rumuński Câmpulung Moldovenesc, węgierski Bonyhád, słowackie Turčianske Teplice i ukraińskie Czerniowce gościnnie przyjmują uczestników Festiwalu, podziwiając kulturę „innych", ale jednocześnie bliskich narodów, które łączą tradycje współbycia na ziemi przodków.

---

[6] Poniższe podsumowanie historii festiwalu ukazało się także w: Pokrzyńska & Krasowska, 2020.

Trzydziestoletnia historia „Bukowińskich Spotkań" i jej funkcjonowanie na arenie międzynarodowej rozpoczyna się podpisaniem ***Porozumienia w sprawie realizacji Międzynarodowego Festiwalu Folklorystycznego „Bukowińskie Spotkania"***, który to dokument od 1999 roku jest corocznie sygnowany przez organizatorów w Polsce i za granicą. Wyznacza on formułę i koncepcję festiwalu, jego cele, zadania, warunki udziału, prawa i obowiązki organizatorów, jasno określa miejsca i daty przeprowadzenia przedsięwzięcia w różnych krajach europejskich w ciągu roku.

Regionalne Centrum Kultury – Fabryka Emocji jest głównym organizatorem festiwalu, do którego zadań należy sprawowanie i nadzór merytoryczny nad całym przedsięwzięciem, koordynacja i wspieranie działań zagranicznych partnerów, którzy odpowiadają za realizację festiwalu w swoich krajach (od 1999 r.). Koordynuje również pracę nad podpisaniem międzynarodowego Porozumienia, dzięki któremu „Bukowińskie Spotkania" mogą się odbywać.

Międzynarodowy Festiwal Folklorystyczny „Bukowińskie Spotkania", niezależnie od kraju, w jakim się odbywa, ma wspólną oprawę graficzną, która tworzy symboliczną spójność międzynarodowego przedsięwzięcia. Wszystkie materiały dla wszystkich części festiwalu: porozumienie, regulamin i założenia programowe, zaproszenia, katalog, plakat są redagowane, przygotowywane i drukowane przez Regionalne Centrum Kultury – Fabryka Emocji w Pile. Katalog festiwalowy to główne wydawnictwo festiwalowe, które przedstawia wszystkich uczestników „Bukowińskich Spotkań".

W ciągu trzydziestu lat przygotowywania i prowadzenia tego wielkiego, barwnego międzynarodowego święta Regionalne Centrum Kultury stało się centrum organizacyjnym Festiwalu. Jest dzisiaj jednym z ważniejszych ośrodków promujących wielokulturowość Europy Wschodniej, dialog międzykulturowy jako sposób poznawania się, rozwoju i zapobiegania konfliktom, zwłaszcza wśród mniejszości narodowych i etnicznych. Regionalne Centrum Kultury – Fabryka Emocji w Pile gromadzi i dokumentuje wszystkie prezentacje sceniczne, które odbywały się w ciągu 30 lat we wszystkich państwach. Na dokumentację tę składają się fotografie, filmy oraz bibliografia. Festiwal stał się rozpoznawalnym wydarzeniem, którym licznie interesują się dziennikarze. Ich materiały: relacje, informacje, reportaże, wywiady, recenzje, podkreślają nie tylko wielkość przedsięwzięcia, jego rangę artystyczną, ale i wyjątkowy charakter. Wielu z nich wskazuje festiwal jako model europejskiej imprezy kulturalnej i partnerskiej współpracy. Od 1990 roku wszystkie informacje medialne dokumentowane są przez Regionalne Centrum Kultury w Pile, które zgromadziło ponad 3500 takich informacji z Polski, Rumunii, Węgier, Słowacji, Ukrainy, Mołdawii, Serbii i Niemiec. Dla przykładu w 2019 roku zebrano ich 266 we wszystkich państwach.

Międzynarodowy Folklorystyczny Festiwal „Bukowińskie Spotkania" przyczynia się do nawiązania i zacieśniania współpracy transgranicznej. Dzięki Festiwalowi podejmowane są systematyczne – regionalne i międzyna-

rodowe – wspólne działania na rzecz ochrony bukowińskiego folkloru oraz propagowania idei festiwalu. Partnerami są instytucje kultury i samorządy w Polsce, na Ukrainie, w Rumunii i na Węgrzech. W efekcie udanych projektów festiwalowych kilka miast podpisało umowy partnerskie; ich współpraca rozwija się do dzisiaj, wykraczając poza sferę festiwalu bukowińskiego.

Od początku lat dziewięćdziesiątych nastąpiło niesłychane zainteresowanie nie tylko folklorem bukowińskim, ale też jej historią i językiem. Działo się to dzięki bliskiej współpracy dwóch osób: Zbigniewa Kowalskiego, Dyrektora „Bukowińskich Spotkań", pracownika Domu Kultury w Pile oraz profesora Kazimierza Feleszki z Uniwersytetu Warszawskiego i Instytutu Slawistyki PAN z Warszawy. Drugi z nich jest inicjatorem konferencji naukowych i badań dotyczących Bukowiny. Wszystkie konferencje towarzyszyły „Bukowińskim Spotkaniom", gromadząc w ten sposób naukowców z różnych krajów.

Pierwsza konferencja pt. *Bukowina – wspólnota kultur i języków* odbyła się na przełomie maja i czerwca w 1991 roku w Podgajach nieopodal Jastrowia. Wzięli w niej udział badacze z:

– Polski – Kazimierz Feleszko, Eugeniusz Kłosek, Jan Bujak, Stanisław Gogolewski, Barbara Kopydłowska-Kaczorowska;
– Ukrainy – Дмитро Бучко, Ганна Бучко, Надія Бабич, Корней Лук'янюк, Світлана Буджак;
– Niemiec – Ortfried Kotzian;
– Serbii – Dušan Drljača;
– Węgier – Rónai Béla;
– Mołdawii – Рубин Удлер[7].

Jak pisze Kazimierz Feleszko: „Tam właśnie po raz pierwszy po wojnie i dramatycznym rozpadzie «bukowińskiej rodziny narodów», która mogła być kiedyś dla świata przykładem harmonijnego współżycia różnych grup etnicznych, ich reprezentanci zebrali się znowu oficjalnie dla realizacji wspólnego przedsięwzięcia" (Feleszko, 1992, s. 5). Ta dyskusja dała początek międzynarodowemu dialogowi naukowców z różnych krajów reprezentujących różne dziedziny. „To pierwsze spotkanie przedstawicieli narodów z podzielonej Bukowiny nabrało wymowy symbolu wobec narastającej fali nacjonalizmów i nietolerancji w naszej części Europy" (Feleszko, 1992, s. 5). Wspomniana konferencja była przykładem na to, że należy poszukiwać tego, co łączy regiony, mniejszości etniczne lub narodowe, wreszcie tego, co łączy nas w Europie. Intencją organizatorów i uczestników konferencji, a zarazem autorów i wydawców tomu pokonferencyjnego było przypomnienie, że poza różnicami i podziałami coś mieszkańców Bukowiny także łączyło (Feleszko, 1992, s. 5). Bukowińczycy różnych nacji, żyjąc w małych społecznościach lokalnych, często są mniejszością w krajach swojego zamieszkania. Poprzez pokazanie integracji z innymi mieszkańcami Bukowiny mają oni możliwość utwierdzenia się

[7] Dane z nazwiskami zaczerpnięte są z programu konferencji.

w przekonaniu o własnej odrębności i umocnienia poczucia związku z własną kulturą, a także kulturą wieloetnicznej Bukowiny.

Mniejszości zamieszkujące i dawnej, i dziś Bukowinę cechuje poczucie własnej odrębności narodowej bądź etnicznej, religijnej i kulturowej. Każda mniejszość ma swoje stowarzyszenia na Bukowinie (teraz podzielonej między Ukrainę a Rumunię), każda reprezentuje swoją oryginalną, choć niewątpliwie z wpływami sąsiednich, kulturę. Co zrobić, żeby odbudować dawną „Europę w miniaturze" lub „Szwajcarię Wschodu"? Z doskonałym przygotowaniem i umiejętnością organizowania i nawiązywania kontaktów profesor Kazimierz Feleszko doprowadził do budowania nowej „Wspólnoty w Kulturze Bukowińskiej". W dniach 2–4 czerwca 1994 roku zorganizował on w Jastrowiu Międzynarodową Konferencję Naukową pt. *Bukowina – Europa w miniaturze* z udziałem przedstawicieli ośrodków naukowych Polski, Ukrainy, Rumunii, Niemiec i Serbii – łącznie w tej konferencji uczestniczyło 15 przedstawicieli świata nauki, reprezentujących dyscypliny humanistyczne i społeczne, w tym pięciu znawców problematyki bukowińskiej przyjechało z Niemiec[8]. We wstępie do tomu pokonferencyjnego czytamy: „Niektóre przedstawione na niej referaty miały bardzo kontrowersyjny charakter, a prezentowane w nich poglądy skłoniły wydawców do modyfikacji tytułu tomu w stosunku do tematu konferencji, której materiały są w tym tomie" (Feleszko, 1995, s. 3). Kontrowersje podczas dyskusji pojawiły się już na samym początku bukowińskich spotkań naukowych. Oznacza to, że naukowcy z różnych krajów poważnie podeszli do badanej przez siebie problematyki i w jasny sposób określają swoje stanowisko. Bukowina ze swoim bagażem doświadczeń historycznych, społecznych, państwowych, zatem kulturowych i językowych stała się osią dyskusji badaczy z różnych ośrodków naukowych z różnych państw. To właśnie ten wyjątkowy region skupił i nadal gromadzi naukowców wokół problematyki wspólnoty tego regionu. Dyskutowano m.in. o roli historiografii w poszukiwaniu prawdy historycznej, o oświacie na Bukowinie w XIX wieku, o grupach narodowych na Bukowinie oraz ich stosunkach, poruszane były akcenty żydowskie w kulturze bukowińskiej, sporo miejsca poświęcono również mniejszości polskiej na Bukowinie.

Podczas X Międzynarodowego Festiwalu Folklorystycznego „Bukowińskie Spotkania" w dniach 2–5 czerwca 1999 roku w Jastrowiu odbyła się kolejna międzynarodowa konferencja bukowinoznawcza skupiająca aż 50 naukowców z Niemiec (5 osób), Ukrainy (14 osób), Serbii (1 osoba), Rumunii (15 osób), Izraela (1 osoba), Austrii (1 osoba), USA (1 osoba), Słowacji (1 osoba) i Polski (11 osób). Grono badaczy się powiększa, zauważamy również badaczy, którzy przyjęli zaproszenie na konferencje już po raz trzeci, to m.in. Eugeniusz Kłosek z Uniwersytetu Wrocławskiego, Dušan Drlača, etnograf z Belgradu, po raz drugi Konstantyn Herman, językoznawca z Czerniowiec. Była to jak dotychczas największa pod względem liczby uczestników i reprezentowanych

---

[8] Dane zaczerpnięte z programu konferencji.

krajów konferencja. Zawdzięczamy to osobistym kontaktom prof. K. Feleszki. Kazimierz Feleszko, inicjator i organizator tego przedsięwzięcia zaznacza, że „Dotychczasowe spotkania pozwoliły nie tylko zorientować się w bieżącym zakresie i stanie badań bukowinoznawczych w bliskich nam krajach, lecz też – co ważniejsze! – pozwoliły wzajemnie zrozumieć i zbliżyć, początkowo nieraz bardzo od siebie odległe, stanowiska reprezentantów różnych dziedzin badawczych oraz orientacji politycznych i metodologicznych (Feleszko, 2000, s. 3). Kazimierz Feleszko zdążył jeszcze zredagować tom pokonferencyjny pt. *O Bukowinie. Razem czy oddzielnie?* i wydać go w 2000 roku (Feleszko, 2000), zmagając się z ciężką chorobą (zmarł 3 lipca 2001 roku w wieku 62 lat).

Po śmierci Kazimierza Feleszki środowisko naukowe zajmujące się tematyką bukowińską wyraziło chęć kontynuacji badań i dyskusji naukowych na tematy bukowińskie. W 2005 roku w Czerniowcach podczas XVI Międzynarodowego Festiwalu Folklorystycznego „Bukowińskie Spotkania" miała miejsce Międzynarodowa Konferencja Naukowa pt. *Bukowińska mozaika wielokulturowa: dzieje tradycji i realia współczesności* zorganizowana przez docenta Wydziału Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu im. Juria Fedkowycza Władysława Strutyńskiego we współpracy z Heleną Krasowską z Instytutu Slawistyki Polskiej Akademii Nauk w Warszawie. Konferencja była poświęcona niedawno zmarłemu wielkiemu uczonemu rodem z Bukowiny, który zapoczątkował cykl bukowińskich spotkań naukowych, a specjalnym gościem konferencji była prof. dr hab. Ewa Rzetelska-Feleszko, która z pasją opowiadała o zainteresowaniach „małą ojczyzną" swojego męża. W związku z tym, że konferencja była organizowana w Czerniowcach, najliczniej było reprezentowane miejscowe środowisko naukowe. Aż 19 uczestników wywodziło się z różnych wydziałów Uniwersytetu Czerniowieckiego, 7 osób pochodziło z Polski z różnych ośrodków naukowych, jedna z Rumunii i jedna z Węgier. Redaktorzy we wstępie do tomu pokonferencyjnego piszą:

> Trzydniowe obrady pozwoliły zorientować się w tematyce prowadzonych badań bukowinoznawczych, zwłaszcza dotyczących różnych problemów grup mniejszościowych. Pomimo uważanej w przeszłości za jednorodną, Bukowina – w opinii wielu badaczy taka nie jest. Jest to zatem ważny powód, by podejmować na ten temat dyskusje. Zostały one rozpoczęte już w 1999 roku na konferencji pt.: *O Bukowinie. Razem czy oddzielnie?* Sympozja suczawskie czy nawet pierwsze sympozjum czerniowieckie kontynuują problematykę, nie przynosząc jednak ostatecznych rezultatów.
>
> My, współpracownicy i uczniowie Profesora Kazimierza Feleszki dążymy do tego, by kontynuować jego naukowe spotkania z Bukowiną. W Suczawie brakuje zwykle jednak historyków ukraińskich, a do Czerniowiec nie przyjechali historycy z Bukowiny południowej. Prawdopodobnie powinno być jeszcze inne miejsce podobnych spotkań naukowych. Pomocna byłaby organizacja wspólnych międzynarodowych projektów badawczych, na temat których toczyła się dyskusja w Suczawie w 2004 roku.
>
> Jak na razie „ponadnarodowa" wizja Bukowiny – kolebki różnych grup i narodów – bardzo dobrze sprawdza się w podjętym przez Zbigniewa Kowalskiego przedsięwzięciu, tj. w organizowaniu corocznego Międzynarodowego Festiwalu

> Folklorystycznego „Bukowińskie Spotkania". Z sukcesu „Spotkań" należy się cieszyć, ponieważ to one budują nową wspólnotę kultury bukowińskiej. Młodzi uczestnicy spotkań, także tych naukowych, mają już bowiem nieco inne spojrzenie na przeszłość rodzinnego kraju i w przyszłości do nich będzie należeć formułowanie stanowisk w ramach różnych dziedzin badawczych oraz przedstawianie głosów w dyskusji dotyczącej pytania postawionego w czasie wspólnych badań i konferencji: *Bukowina. Razem czy oddzielnie?* (Kowalski i in., 2006, ss. 3–4).

Warto zaznaczyć, że do zaprezentowania swoich stanowisk naukowych dołączają coraz młodsi badacze z ważnym w tej dyskusji głosem.

Podczas XX jubileuszowych „Spotkań Bukowińskich" w Jastrowiu w 2009 roku odbyła się konferencja naukowa pt. *Bukowińskie Spotkania Naukowe. Integracja społeczno-kulturowa na pograniczu*, zorganizowana przez Helenę Krasowską z Instytutu Slawistyki PAN oraz Magdalenę Pokrzyńską z Instytutu Socjologii Uniwersytetu Zielonogórskiego. Organizatorki postanowiły, że spotkania naukowe towarzyszące Międzynarodowemu Festiwalowi Folklorystycznemu „Bukowińskie Spotkania" będą przebiegały dalej jako „Bukowińskie Spotkania Naukowe". Ramy tej konferencji wyznaczały trzy kręgi tematyczne: historyczny, językoznawczy i socjologiczno-etnograficzny. Zaproszenie na tę konferencję przyjęli badacze z Polski (12 osób), Ukrainy (8 osób), Rumunii (8 osób) oraz z Węgier (4 osoby). Zasadnicza część konferencji została przeznaczona na prezentację referatów poświęconych problematyce bukowińskiej – wyników indywidualnej działalności naukowo-badawczej gości zaproszonych na konferencję. W ramach konferencji odbył się także panel dyskusyjny. Miał on postać warsztatów zorientowanych na wypracowanie wspólnego międzynarodowego projektu badawczego. Planowany projekt poświęcony był „Bukowińskim Spotkaniom" – zjawisku, które od dwudziestu lat wpisane jest w kalendarz wielu społeczności lokalnych w takich krajach, jak Polska, Rumunia, Ukraina, Węgry, Słowacja; zjawisku, którego idea opiera się na wielokulturowości i zróżnicowaniu etnicznym Bukowiny. Podniesiono w tym kontekście szereg pytań: Jak postrzegane są „Bukowińskie Spotkania" przez uczestników tego festiwalu? Czemu służy Festiwal, w jakich obszarach zaznacza się jego wpływ? Jakie funkcje są mu przypisywane? Jakie ma znaczenie dla życia poszczególnych społeczności lokalnych goszczących w swoich miejscowościach imprezy festiwalowe, a jakie dla wielowymiarowo pojmowanej zbiorowości bukowińskiej? Czy zachodzą jakieś różnice w zakresie rozumienia Festiwalu przez poszczególne kategorie jego uczestników? Na czym polegały drogi rozwoju Festiwalu i jak dzisiejsze uwarunkowania mogą wpłynąć na jego przyszłość? Powyższe pytania były podstawą do dyskusji uczestników konferencji. Bukowińskie Spotkania Naukowe zwieńczyło wydanie w 2010 roku monografii pt. *Bukowina. Integracja społeczno-kulturowa na pograniczu*.

> Artykuły w niej zawarte postanowiono zebrać po kolejnych czterech latach, jakie upłynęły od opublikowania ostatniej pozycji […], równocześnie ustalono, iż ko-

> lejne „bukowińskie forum" ukaże się w tej postaci po upływie dalszych czterech lat. Równie istotnym powodem przygotowania tej publikacji był jubileuszowy – XX Międzynarodowy Festiwal Folklorystyczny „Bukowińskie Spotkania", w którym wzięła udział większość autorów artykułów. Dało to asumpt do podjęcia dalszych badań i dyskusji na temat fenomenów krainy znad Prutu i Seretu oraz niepowtarzalnego zjawiska w skali europejskiej, jakim jest ten festiwal – wielkie, barwne widowisko w wykonaniu kilkudziesięciu zespołów tanecznych i wokalno-muzycznych, reprezentujących tradycje wszystkich grup etnicznych historycznej Bukowiny, przybywających od lat do Jastrowia i innych miejscowości festiwalowych w Rumunii, Słowacji, na Węgrzech i Ukrainie. Spotkania te od dwudziestu lat przypominają i jednoczą ludzi związanych z Bukowiną, propagują właściwe jej idee, na czele z zasadami tolerancji i integracji, ucząc, „jak pięknie można się różnić".
>
> Twórczy udział naukowców i popularyzatorów w „Spotkaniach" przerodził się również w panel dyskusyjny, w którym udział wzięli licznie przybyli przedstawiciele zespołów folklorystycznych z wielu krajów, dostarczając uczestnikom wielu wartościowych doświadczeń. Dyskutowano między innymi nad przeszłością i przyszłością festiwalu (Krasowska i in., 2010, ss. 7–8).

W 2014 roku, kontynuując idee Kazimierza Feleszki i założenia, że konferencje odbywają się co pięć lat, Helena Krasowska z Magdaleną Pokrzyńską zorganizowały kolejne z serii spotkań naukowych w Jastrowiu. Międzynarodowa Konferencja Naukowa pt. *Bukowińskie Spotkania Naukowe. Inni wśród Swoich* towarzyszyła XXV Międzynarodowemu Festiwalowi Folklorystycznemu „Bukowińskie Spotkania". Wzięło w niej udział aż 16 badaczy z Polski (z Wrocławia, Warszawy, Katowic, Zielonej Góry, Piły, Suwałk, Bydgoszczy). Ważny głos na temat inności zabrali Michał Jaros z USA, Michał Sygut ze Słowacji, Kristina Csibi z Węgier. Uniwersytet w Czerniowcach oraz czerniowieckie struktury samorządowe reprezentowało 14 osób, Uniwersytet Suczawski – 7 osób, a Instytut Bukowiński w Augsburgu – 4 osoby. Celem tej konferencji było poddanie interdyscyplinarnej dyskusji problematyki funkcjonowania człowieka – zarówno jednostek, jak i grup społecznych – w sytuacji zróżnicowania kulturowego. Konferencja ta cieszyła się wielkim zainteresowaniem uczestników Międzynarodowego Festiwalu Folklorystycznego „Bukowińskie Spotkania", jak również mieszkańców Jastrowia i Piły. Na obrady przybywały zarówno osoby młode, jak osoby w starszym wieku, z rożnych środowisk (miejskich i wiejskich), o różnym statusie społecznym i płci w celu wysłuchania referatów, a często także zabierania głosu w dyskusji lub w komentarzach. W związku z tak wielkim zainteresowaniem oddolnym Helena Krasowska i Magdalena Pokrzyńska postanowiły organizować wydarzenia, które odpowiadałyby na zapotrzebowanie mieszkańców Jastrowia i okolic oraz międzynarodowego grona uczestników festiwalu folklorystycznego, organizując od 2015 roku Bukowiński Festiwal Nauki, który towarzyszy Międzynarodowemu Festiwalowi Folklorystycznemu „Bukowińskie Spotkania" każdego roku (o Bukowińskim Festiwalu Nauki patrz w tym tomie artykuł Magdaleny Pokrzyńskiej).

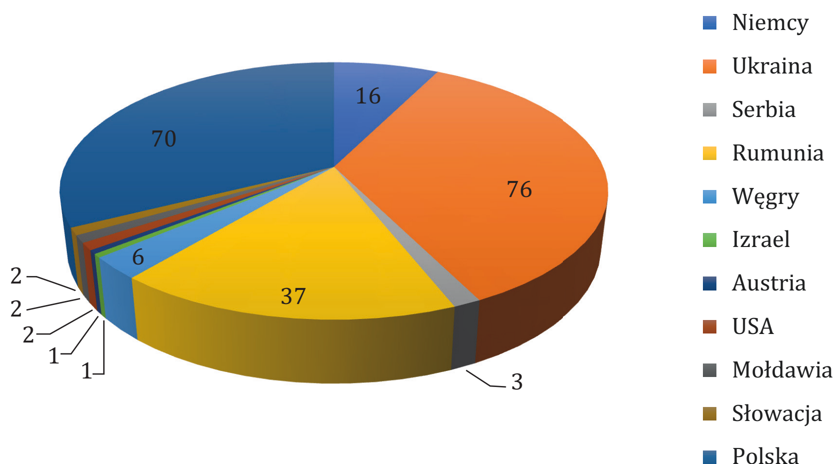
Redaktorzy tomu *Bukowina. Inni wśród Swoich* zaznaczają, że

> Od wieków kolejne pokolenia Bukowińczyków żyją razem na jednym terytorium. Dziedziczą od swoich przodków różnorodne tradycje, język, wyznanie, a jednocześnie umiejętność życia obok lub razem z „Innym" – kimś, kto wyznaje inną religię, mówi innym językiem, zakłada inny strój ludowy, obchodzi swoje święta doroczne i rodzinne. Zazwyczaj Bukowińczycy z tym Innym witają się w jego języku, w jego języku składają życzenia. Każdy „swój" ma wielu bliskich „Innych" – w rodzinie, szkole, na wsi, na ulicy, w miasteczku… W ten sposób mieszkańcy Bukowiny stale pozostają na pograniczu dwóch światów: „swojego" i „innego". Jak dawniej używają w domu języka przodków, przywiązani są do odziedziczonych po nich obyczajów i tradycji historycznej, ale znają i szanują kulturę swojego „innego" sąsiada.
>
> Dziedzictwo Bukowiny skłania do głębszej refleksji. Poczucie odrębności i wspólnoty należy do najważniejszych wyznaczników tożsamości człowieka (Bruja i in., 2017, s. 10).

W 2019 roku odbył się jubileuszowy XXX Międzynarodowy Festiwal Folklorystyczny „Bukowińskie Spotkania", któremu towarzyszyła Międzynarodowa Konferencja Naukowa *Wspólne dziedzictwo kulturowe i językowe*. Poświęcona ona została założycielowi i pomysłodawcy tych naukowych spotkań profesorowi Kazimierzowi Feleszce w 80. rocznicę urodzin. Punktem wyjścia dla refleksji nad dziedzictwem kulturowym i językowym była Bukowina. W czasie organizowanej w Jastrowiu konferencji rozprawiano nad znaczeniem dziedzictwa we współczesnym świecie, jego identyfikowaniem, kształtowaniem i promowaniem. Prezentowane wystąpienia przedstawiały perspektywę lokalną, regionalną, narodową i państwową. W gronie badaczy dyskutowano, czy dziedzictwo kulturowe i językowe na Bukowinie było przykładem na „oswojenie obcego", poznanie go, zaakceptowanie jego odmienności, wreszcie uznanie za naturalny składnik własnego otoczenia, z którego zrodziła się wspólnota szanujących się odmienności. Obecni na tej konferencji byli przedstawiciele świata nauki z Mołdawii (1 osoba), Niemiec (1 osoba), Rumunii (4 osoby), Ukrainy (13 osób), Polski (15 osób).

Podsumowując, od 1991 roku odbyło się siedem międzynarodowych konferencji naukowych poświęconych tematyce bukowińskiej, które towarzyszyły Międzynarodowemu Festiwalowi Folklorystycznemu „Bukowińskie Spotkania". W konferencjach tych brali udział przedstawiciele z następujących państw: Austria (1 osoba), Izrael (1 osoba), Niemcy (łącznie 16 wystąpień), Mołdawia (2 wystąpienia), Serbia (3 wystąpienia), Słowacja (2 wystąpienia), Polska (70 wystąpień), Rumunia (37 wystąpień), Węgry (6 wystąpień), Ukraina (76 wystąpień), USA (2 wystąpienia). Ten wachlarz reprezentowanych państw jest odzwierciedleniem naukowego głosu w sprawach bukowińskich. Statystyka ta pokazuje, że Bukowiną z jej bagażem zagadnień politycznych, historycznych, literackich, kulturowych, językowych i wielu innych interesują się przedstawiciele różnych państw i reprezentanci różnych dyscyplin

naukowych. Za każdym razem odkrywane są białe plamy na polu badawczym i naukowym dotyczącym poznania tego regionu. Poniższy diagram pokazuje, że ta przestrzeń jest szeroka, a problemów badawczych przybywa. Statystyki też dowodzą, że jest chęć do naukowej refleksji, do porównywania stanowisk.



Rys. 3. Liczba wystąpień podczas siedmiu spotkań naukowych
z podziałem na kraj pochodzenia naukowca.
Opracowanie własne na podstawie programów konferencji

Projekt folklorystyczny i naukowy są ze sobą połączone. Z jednej strony naukowcy, którzy są widzami, dostrzegają problemy badawcze i widzą praktyczny ich wymiar, z drugiej strony uczestnicy bukowińskiego folkloru korzystają z wiedzy przekazywanej im poprzez wykłady, referaty i mniej oficjalne spotkania.

Tab. 1. Zestawienie lat MFF „Bukowińskie Spotkania" i książek
z artykułami uczestników konferencji, jakie się wówczas odbyły

Lata, w których odbyły się konferencje	**Międzynarodowe Festiwale Folklorystyczne „Bukowińskie Spotkania", którym towarzyszyły Międzynarodowe Konferencje Naukowe**	**Tytuły tomów wydanych po konferencjach**
1991	II Międzynarodowy Festiwal Folklorystyczny „Bukowińskie Spotkania"	Bukowina. Wspólnota kultur i języków
1994	V Międzynarodowy Festiwal Folklorystyczny „Bukowińskie Spotkania"	Bukowina. Blaski i cienie „Europy w miniaturze"
1999	X Międzynarodowy Festiwal Folklorystyczny „Bukowińskie Spotkania"	Bukowina. Razem czy osobno?

Lata, w których odbyły się konferencje	**Międzynarodowe Festiwale Folklorystyczne „Bukowińskie Spotkania", którym towarzyszyły Międzynarodowe Konferencje Naukowe**	**Tytuły tomów wydanych po konferencjach**
2005	XVI Międzynarodowy Festiwal Folklorystyczny „Bukowińskie Spotkania" – edycja ukraińska	Bukowina. Tradycje i współczesność
2009	XX Międzynarodowy Festiwal Folklorystyczny „Bukowińskie Spotkania"	Bukowina. Integracja społeczno-kulturowa na pograniczu
2014	XXV Międzynarodowy Festiwal Folklorystyczny „Bukowińskie Spotkania"	Bukowina. Inni wśród Swoich
2019	XXX Międzynarodowy Festiwal Folklorystyczny „Bukowińskie Spotkania"	Bukowina. Wspólne dziedzictwo językowe i kulturowe

Bukowina jest krainą, w której mieszkali i mieszkają przedstawiciele różnych narodowości, mówiący różnymi językami. Jest to region wyjątkowy, który – przez stulecia otwarty na wielokulturowość – jest przyjazny zróżnicowaniu kulturowo-językowemu.

Jak pisze Iwona Kabzińska:

> Troska o dziedzictwo kulturowe grupy, z którą identyfikują się poszczególne osoby, wymaga dziś znacznego wysiłku. Nie jest bowiem łatwo oprzeć się konkurencyjności kultury masowej, jak też – mając możliwości dokonywania różnych wyborów (w kontakcie z innymi kulturami) – pozostać wiernym własnemu dziedzictwu. Takie wysiłki są jednak podejmowane przez osoby reprezentujące różne grupy mieszkające na pograniczu kulturowym, tworząc je (Kabzińska, 2007, s. 27).

Dzięki wydarzeniom kulturalnym, naukowym oraz popularno-naukowym pomysłodawcom i organizatorom udało się stworzyć międzynarodowe wydarzenie mające charakter kulturalno-edukacyjny. Wśród uczestników tych wydarzeń rośnie świadomość roli nauki jako ważnego elementu w procesie kształtowania zachowań społecznych, utrzymane są więzi duchowe i związki, które przyczynią się do zawierania prawdziwych przyjaźni i świadomego już spojrzenia na Innego.

BIBLIOGRAFIA

Bruja, R. F., Krasowska, H., & Pokrzyńska, M. (2017). Wprowadzenie. W R. F. Bruja, H. Krasowska, & M. Pokrzyńska (Red.), *Bukowina: Inni wśród Swoich* (ss. 9–12). Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk; Wydział Pedagogiki, Psychologii i Socjologii Uniwersytetu Zielonogórskiego.

Feleszko, K. (1992). Słowo wstępne. W K. Feleszko & J. Molas (Red.), *Bukowina: Wspólnota kultur i języków* (ss. 5–6). Zakład Języków Słowiańskich Uniwersytetu Warszawskiego; Wojewódzki Ośrodek Kultury w Pile.

Feleszko, K. (1995). Wstęp. W K. Feleszko, J. Molas & W. Strutyński (Red.), *Bukowina: Blaski i cienie „Europy w miniaturze"* (ss. 3–4). Energeia.

Feleszko, K. (2000). *O Bukowinie: Razem czy oddzielnie?* W K. Feleszko (Red.), *O Bukowinie: Razem czy oddzielnie?* (ss. 3–5). Pilski Dom Kultury; Instytut Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Warszawskiego.

Kabzińska, I. (2007). Rola jednostki w zachowaniu i przekazie dziedzictwa własnej grupy na pograniczu kulturowym. W I. Kotowicz-Borowy (Red.), *Dziedzictwo kulturowe pograniczy: Drobna szlachta* (ss. 9–27). Wydawnictwo SGGW.

Kowalski, Z., Krasowska, H., Makar, J., & Strutyński, W. (2006). Bukowina: Tradycje i współczesność*.* W Z. Kowalski, H. Krasowska, J. Makar, & W. Strutyński (Red.), *Bukowina: Tradycje i współczesność* (ss. 3–5). Pilski Dom Kultury.

Krasowska, H., Kłosek, E., Pokrzyńska, M., & Kowalski, Z. (2010). Od redaktorów. W H. Krasowska, E. Kłosek, M. Pokrzyńska & Z. Kowalski (Red.), *Bukowina: Integracja społeczno-kulturowa na pograniczu* (ss. 7–8). Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk (Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy).

Krasowska, H., & Pokrzyńska, M. (2010). Strukturalne konsekwencje Międzynarodowego Festiwalu Folklorystycznego „Bukowińskie Spotkania" (na podstawie opinii polskich uczestników). W H. Krasowska, E. Kłosek, M. Pokrzyńska, & Z. Kowalski (Red.), *Bukowina: Integracja społeczno-kulturowa na pograniczu* (ss. 23–35). Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk (Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy).

Krasowska, H., & Pokrzyńska, M. (2011). Strukturalne konsekwencje Międzynarodowego Festiwalu Folklorystycznego „Bukowińskie Spotkania" (na podstawie opinii ukraińskich uczestników). W E. Wieruszewska-Calistru (Red.), *Polska i Rumunia – związki historyczne i kulturowe – przeszłość i dzień dzisiejszy / Polonia și România: legături istorice și culturale: Trecut și prezent* (ss. 411–425). Związek Polaków w Rumunii.

Pokrzyńska, M., & Krasowska, H. (2020, sierpień 4). *Święto folkloru i edukacji*. Polonia Bukowińska. http://bukpolonia.cv.ua/index.php/uk/184-festyvali/311-swieto--folkloru-i-edukacji

The "Bukovinian Meetings" International Festival of Folklore, 1991–2019: Animating Culture and Science Across Borders

Summary

This article presents complex issues that have arisen over thirty years of the "Bukovinian Meetings" International Festival of Folklore and the accompanying academic conferences. It is worth noting that cultural and scholarly activities are an added value and complement each other for the benefit of society. The study includes a quantitative overview of participating teams and researchers. The transnational character of

these events testifies to the existence of a harmonious cultural and linguistic community over the years, an example of which are the festivals described in the article, as well as the research activity of scholars from various centres in Poland and abroad, who are connected by the Carpathian region of Bukovina.

Keywords: Bukovinian Meetings; Bukovinian Science Festival; animation; culture; science; intercultural education; festivals of folklore

Bukowińskie Spotkania 1991–2019: transgraniczna animacja kultury i nauki

Streszczenie

Artykuł prezentuje złożoną problematykę, która wytworzyła się na przestrzeni trzydziestu lat podczas organizacji Międzynarodowego Festiwalu Folklorystycznego „Bukowińskie Spotkania" oraz towarzyszących festiwalowi konferencji naukowych. Warto zaznaczyć, że działania kulturowe wraz z naukowymi są wartością dodaną oraz uzupełniają się nawzajem z korzyścią dla społeczeństwa. Przeanalizowano w sposób ilościowy liczbę zespołów i badaczy biorących udział w tym transgranicznym wydarzeniu kulturowym i naukowym. Ponadnarodowy charakter tych wydarzeń świadczy o dobrze żyjącej ze sobą wspólnocie kulturowej i językowej na przestrzeni lat, przykładem czego są opisane w artykule festiwale oraz naukowa i badawcza działalność naukowców z różnych ośrodków w Polsce oraz z zagranicy, których łączy karpacki region – Bukowina.

Słowa kluczowe: Bukowińskie Spotkania; Bukowiński Festiwal Nauk; animacja; kultura; nauka; edukacja międzykulturowa; festiwale folklorystyczne

Magdalena Pokrzyńska
Uniwersytet Zielonogórski / Muzeum Etnograficzne w Zielonej Górze-Ochli
https://orcid.org/0000-0002-8370-0592
magdalena.pokrzynska@gmail.com

BUKOWIŃSKI FESTIWAL NAUKI: INTEGRACYJNY WYMIAR EDUKACJI

Bukowiński Festiwal Nauki to przedsięwzięcie popularyzujące naukę, które od pięciu lat towarzyszy Międzynarodowemu Festiwalowi Folklorystycznemu „Bukowińskie Spotkania". Jego ideą jest wyjście wykładowców poza mury uczelni i instytucji naukowo-badawczych w celu upowszechniania wiedzy poza środowiskiem akademickim – wśród uczestników Międzynarodowego Festiwalu Folklorystycznego „Bukowińskie Spotkania" oraz mieszkańców miejscowości festiwalowych i okolic. Do prowadzenia wykładów, dyskusji i warsztatów zapraszane są osoby, które na co dzień zajmują się działalnością naukowo-badawczą – naukowcy z uniwersytetów, z akademii nauk, pracownicy merytoryczni placówek muzealnych, aktywni członkowie towarzystw naukowych i in. Reprezentują oni różne dyscypliny naukowe, ośrodki i kraje, co przekłada się na różnorodność oferty proponowanej przez organizatorów. Na formułę Bukowińskiego Festiwalu Nauki składają się dwie serie wykładów popularno-naukowych (zatytułowane *Bliscy nieznajomi* oraz *Kultura – Natura*), Bukowiński dyskusyjny klub filmowy, wystawy i panele dyskusyjne, podczas których uczestnicy mają możliwość spotkać się i porozmawiać z artystami lub wysłuchać na żywo relacji świadków historii – ludzi o interesujących biografiach i bogatych doświadczeniach życiowych.

Pomysł na Bukowiński Festiwal Nauki wyrósł z cyklicznych konferencji o tematyce bukowińskiej, jakie zainicjował na początku lat 90. XX wieku prof. Kazimierz Feleszko. Wprowadzenie tematyki naukowej w kontekst wielkiego, barwnego święta kultury bukowińskiej stanowi uzupełnienie pełnego doznań estetycznych i emocji illinktycznych festiwalu folklorystycznego o pierwiastek wiedzy i intelektu. Formuła ta okazała się sukcesem. Do Jastrowia bardzo chętnie przyjeżdżali naukowcy z różnych krajów Europy Środkowej. Udział w konferencji wiązał się z możliwością wzięcia udziału w bukowińskim wydarzeniu kulturalnym. Na obrady konferencyjne, odbywające się w gronie naukowców z różnych krajów Europy Środkowej, reprezentantów

różnych dyscyplin naukowych (humanistyka, nauki społeczne), zaczęli z kolei przychodzić członkowie zespołów – uczestnicy festiwalu folklorystycznego. Zainteresowaniem nie-naukowców cieszyły się głównie prezentacje poświęcone przeszłości i etnografii Bukowiny oraz tematyce historii bukowińskiego festiwalu folklorystycznego. Międzynarodowy Festiwal Folklorystyczny „Bukowińskie Spotkania" odbywa się rokrocznie, konferencje co pięć lat. Pomysł na Bukowiński Festiwal Nauki polegał na skromnym uzupełnieniu komponentem nauki festiwali folklorystycznych w tych latach, w których nie odbywa się konferencja naukowa. Pierwszy Bukowiński Festiwal Nauki został zrealizowany w 2015 roku – rok po siódmej z kolei konferencji (a drugiej zorganizowanej przez Helenę Krasowską i Magdalenę Pokrzyńską), podczas XXVI Międzynarodowego Festiwalu Folklorystycznego „Bukowińskie Spotkania". Była to wspólna inicjatywa H. Krasowskiej i M. Pokrzyńskiej, których drogi zawodowe zeszły się podczas konferencji bukowińskiej w Jastrowiu w 1999 roku, ostatniej zorganizowanej i osobiście moderowanej przez prof. K. Feleszkę. Bukowiński Festiwal Nauki jest jednym ze wspólnych „projektów bukowińskich", które od lat razem podejmują jako reprezentantki dwóch instytucji: Instytutu Slawistyki Polskiej Akademii Nauk i Instytutu Socjologii Uniwersytetu Zielonogórskiego.

Polska edycja Międzynarodowego Festiwalu Folklorystycznego „Bukowińskie Spotkania" rozrasta się i w ostatnich latach jest organizowana w kilku częściach w różnych miejscach w Polsce zachodniej (w Wielkopolsce – w Jastrowiu i Pile oraz na Dolnym Śląsku – w Dzierżoniowie i Lubaniu). Także Bukowiński Festiwal Nauki rozwija się, goszcząc w coraz to nowych miejscach, od 2019 roku również poza granicami Polski. Miejscowości, w jakich realizowana jest tytułowa impreza popularno-naukowa (do tej pory: Berdiańsk, Bukareszt, Czerniowce, Dzierżoniów, Jastrowie, Lubań, Piotrowce Dolne, Zielona Góra) łączy Bukowina. Część z nich (np. Czerniowce, Piotrowce Dolne na Ukrainie) zlokalizowana jest w tym historycznym regionie. Pozostałe natomiast to miejsca zamieszkania migrantów z Bukowiny (w Polsce, Rumunii i na Ukrainie). W okolicach tych kultura bukowińska istnieje i jest zauważalna, m.in. dzięki działalności społecznej oraz działalności zespołów artystycznych prezentujących folklor bukowiński (o znaczeniu czynnika bukowińskiego w kulturze regionalnej piszą na przykład współorganizatorzy Festiwalu z Dzierżoniowa – Zapotoczna & Smolny, 2017, ss. 12–13 – lub autorzy artykułu o udziale mieszkańców Czerniowiec w IV Bukowińskim Festiwalu Nauki Maria Prociuk i Iwan Sirecki (Protsiuk & Sirets'kyĭ, 2018).

Pierwszy Bukowiński Festiwal Nauki (2015) odbył się w Dzierżoniowie i Jastrowiu. Drugi (2016) – w Jastrowiu. Trzeci (2017) – w Jastrowiu i Dzierżoniowie. Czwarty (2018) – w Jastrowiu, Lubaniu i Dzierżoniowie. W 2019 roku odbyła się w Jastrowiu kolejna bukowińska konferencja naukowa z cyklu zapoczątkowanego przez prof. K. Feleszkę. W związku z tym V Bukowiński Festiwal Nauki miał nieco inny charakter. Wydarzenia były rozproszone, odbyły się nie tylko podczas Bukowińskich Spotkań (w Lubaniu), ale także w zupełnie innych kontekstach, np. gościły w jednej ze szkół w Zielonej Górze

w ramach edukacyjnego spotkania inspirowanego narodowym świętem Rumunii, dwa wykłady odbyły się przy okazji Dni Nauki Polskiej w Berdiańsku na Ukrainie (pełne zestawienie tematów w Aneksie).

Dotychczas wygłoszono 34 wykłady (w tym 28 z cyklu *Bliscy nieznajomi* i sześć z serii *Kultura – Natura*), zaprezentowanych zostało 11 wystaw (w tym siedem tradycyjnych i cztery multimedialne), odbyły się dwa panele dyskusyjne, dwa warsztaty, cztery promocje książek o tematyce bukowińskiej oraz sześć spotkań w ramach Bukowińskiego dyskusyjnego klubu filmowego.

W 2015, 2016 i 2017 roku projekt był dofinansowany przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego. W 2018 roku Bukowiński Festiwal Nauki był objęty patronatem Europejskiego Roku Dziedzictwa Kulturowego. Festiwalowy wykład i promocja książki w Czerniowcach w 2018 roku odbyły się przy współudziale Konsula Generalnego RP w Winnicy, Damiana Ciarcińskiego.

Bukowiński Festiwal Nauki jest pomyślany jako cykliczna impreza popularyzująca naukę w zakresie wiedzy dotyczącej zjawisk społecznych, kultury i dziejów wiążących się z Bukowiną i Europą Środkową. Jego cele opisują poniższe punkty.

- Upowszechnienie wiedzy o Bukowinie jako regionie wielokulturowym oraz o innych regionach i środowiskach społecznych zróżnicowanych wewnętrznie.
- Oddolna integracja społeczna mieszkańców Europy Środkowej.
- Promowanie postaw otwartych, nastawionych na dialog i współpracę (przełamywanie poczucia obcości międzykulturowej i międzygeneracyjnej).
- Przełamywanie stereotypów i uprzedzeń wynikających z braku wiedzy o Innych (główny nacisk położony na etnosy zamieszkujące Europę Środkową).

Ważnym aspektem koncepcji Bukowińskiego Festiwalu Nauki jest jego transgraniczność. W praktyce wyraża ją rzeczywista międzynarodowość tych spotkań. Jest ona widoczna zarówno w gronie zaproszonych wykładowców, jak i wśród uczestników. Wykładowcy, autorzy wystaw i moderatorzy dyskusji reprezentowali do tej pory cztery kraje Europy Środkowo-Wschodniej, tj. Mołdawię, Polskę, Rumunię, Ukrainę oraz Stany Zjednoczone Ameryki. Uczestnikami (aktywnymi odbiorcami) Bukowińskiego Festiwalu Nauki są mieszkańcy miejscowości festiwalowych i okolic oraz członkowie zespołów i goście Międzynarodowego Festiwalu Folklorystycznego „Bukowińskie Spotkania" – reprezentanci Mołdawii, Niemiec, Polski, Rumunii, Serbii, Słowacji, Stanów Zjednoczonych, Węgier, Ukrainy. Bukowina to region pogranicza, cechujący się wielokulturowością i wielojęzycznością. Z charakteru życia społecznego mieszkańców tego regionu i jego historii wynika też transgraniczność bukowińskich festiwali i międzykulturowy charakter edukacji.

Grupy artystyczne uczestniczące w Międzynarodowym Festiwalu Folklorystycznym „Bukowińskie Spotkania" to w większości zespoły wyrosłe „na

pniu" – wiejskie i małomiasteczkowe formacje prezentujące swoje autentyczne dziedzictwo kulturowe. Ich członkowie stanowią znaczącą część odbiorców Bukowińskiego Festiwalu Nauki. Tym samym przedsięwzięcie to, realizowane poza „Centrum", odpowiada na poznawcze potrzeby mieszkańców wsi i małych miast. Jest to propozycja, która dociera do ludzi wykluczonych z wielkomiejskiej oferty kulturalnej i oświatowej. Ta cecha Bukowińskiego Festiwalu Nauki odróżnia go od innych festiwali nauki, które najczęściej są realizowane w dużych ośrodkach miejskich.

Usytuowanie Festiwalu Nauki w tym samym miejscu i czasie, co bukowiński festiwal folklorystyczny, nadaje mu szczególne znaczenie i zwiększa odbiór społeczny. Ze względu na rozmiar (patrz: zestawienia statystyczne – Krasowska, artykuł w niniejszym tomie) i międzynarodowy charakter (współpraca pięciu państw przy organizacji tego przedsięwzięcia artystycznego) Bukowińskie Spotkania to jeden z największych festiwali w Europie. Jego charakter wpływa na atmosferę dyskusji na temat Inności i wielokulturowości. Bukowińskie Spotkania są bowiem fenomenem (re)konstruującym idee regionalizmu bukowińskiego sprzed ponad stu lat. Promują wartość tolerancji i porozumienia oraz mit *homo bucovinensis*, tj. „człowieka otwartego na wszelkie otaczające go kultury oraz czynnie w nich uczestniczącego" (Feleszko, 1999, ss. 4–5). Idee bukowińskie wyrażane są w metaforycznych określeniach Bukowiny: „Europa w miniaturze", „Szwajcaria Wschodu", „rodzina narodów". Od ponad trzydziestu lat Jastrowie, poprzez Międzynarodowy Festiwal Folklorystyczny „Bukowińskie Spotkania", jest miejscem, gdzie te idee są z sukcesem rewitalizowane.

Od samego początku, kiedy prof. Kazimierz Feleszko i Zbigniew Kowalski (lider Międzynarodowego Festiwalu Folklorystycznego „Bukowińskie Spotkania") zainicjowali w Jastrowiu coroczne spotkania reintegrujące społeczność bukowińską, oba projekty bukowińskie – artystyczny i naukowy – zazębiają się i wzajemnie na siebie wpływają. Projekty te przyczyniły się nie tylko do wytworzenia się *transgranicznej wielonarodowej wspólnoty bukowińskiej* (Pokrzyńska, 2010, ss. 169, 178), ale także do integracji przedstawicieli środowisk nauk humanistycznych z krajów Europy Środkowej i Południowo-Wschodniej oraz pracowników administracji publicznej i instytucji kultury. Dzięki temu powstał potencjał w postaci międzynarodowej nieformalnej sieci społecznej, dający możliwość realizacji Bukowińskiego Festiwalu Nauki w prawdziwie międzynarodowej formule.

Idea Bukowińskiego Festiwalu Nauki wpisuje się w nurt, który pojawił się w Europie Środkowej w efekcie procesów decentralizacji i dekomunizacji po 1989 roku, polegający na powrocie do pamięci historycznej, szeroko rozumianej ludowości, autentycznego dziedzictwa, ale i nowych tradycji. Są one dziś promowane i wykorzystywane w procesach kształtowania nowej formuły regionów, definiowanych jako pewne kulturowe całości (zob. np. Bukraba-Rylska & Burszta, 2011, ss. 25–26 i aktualne działania w ramach wdrażania reformy samorządowej na Ukrainie).

Bukowiński Festiwal Nauki odbywa się w ramach wielkiej imprezy międzynarodowej. Święto folkloru bukowińskiego stanowi kontekst dla spotkań naukowych. Relacjogenna atmosfera festiwalu folklorystycznego, wyraźnie socjocentryczna funkcja – szczególnie kuluarowego życia jego uczestników – przenika także klimat prezentacji popularno-naukowych. Trzeba podkreślić, że Bukowiński Festiwal Nauki nie jest alternatywą dla występów – organizatorzy starają się, aby nigdy nie wchodził w kolizję z innymi prezentacjami w ramach festiwalu folklorystycznego, aby nie pokrywały się one w czasie i aby każdy zainteresowany mógł skorzystać z pełnej oferty święta kultury i zbiorowości bukowińskiej. W ten sposób Festiwal Nauki stanowi możliwość uzupełnienia form spędzania czasu poza występami. Jest wpisany w świąteczną rzeczywistość festiwalu folklorystycznego (por. Dziadowiec, 2016, ss. 230–234; 246–255). W konsekwencji podczas spotkań z nauką panuje niezobowiązująca atmosfera, zrównanie pozycji społecznych, brak dystansu pomiędzy wykładowcą a uczestnikiem. Wszyscy stanowią rodzaj jednej wspólnoty festiwalowej, w której zachodzą relacje, wynikające z w z a j e m n e j komunikacji, a w jej ramach role (nadawca/odbiorca) są zmienne i wynikają z kontekstu – wykładowca staje się odbiorcą prezentacji folklorystycznych, a odbiorca jest podziwiany przez wykładowcę jako ekspert w dziedzinie tradycji, folkloru, wiedzy lokalnej, po których „oprowadza" on naukowca. Niekiedy staje się on też tłumaczem (wielojęzyczność mieszkańców Bukowiny wynikająca z wieloetniczności tego regionu). Wertykalny wymiar przekazu (od wykładowcy do publiczności), tak charakterystyczny dla tradycyjnego przekazywania wiedzy *ex cathedra*, ulega „spłaszczeniu". Jednocześnie niepomiernie wzrasta udział poziomego wymiaru komunikacji (pomiędzy uczestnikami wydarzenia). Sprzyja temu też „neutralność" przestrzeni, w jakiej Bukowiński Festiwal Nauki się odbywa: poza gmachem uczelni, często w salach domów kultury lub muzeum, ale nierzadko na terenie ośrodka wypoczynkowego (w którym zakwaterowane są zespoły artystyczne) lub wprost na łonie natury (w lesie, nad jeziorem, nad rzeką). W ten sposób Bukowiński Festiwal Nauki staje się ostatecznie wspólnym dziełem wszystkich uczestników. Organizatorzy przygotowują jedynie wstępny zarys spotkania i niezbędne warunki wyjściowe (obecność ekspertów o odpowiednich kompetencjach intelektualnych i społecznych, zarezerwowanie przestrzeni i czasu w kalendarzu festiwalu folklorystycznego oraz odpowiedniego sprzętu). Każdy z uczestników może podczas takiego spotkania zaistnieć, jego głos może wybrzmieć. Uczestnicy spotkań chętnie z tej możliwości korzystają, stając się współtwórcami wydarzenia. Bukowiński Festiwal Nauki sprzyja tym samym inkluzji społecznej, umacnianiu zasady partycypacyjności, poczucia sprawstwa i upodmiotowienia. Dzięki swojemu relacjogennemu i świątecznemu charakterowi Bukowiński Festiwal Nauki staje się rodzajem festynu naukowego.

Tematyka wykładów i dyskusji proponowanych przez organizatorów jest różnorodna. Ale wspólnym elementem poruszanych problemów jest podnoszenie znaczenia detalu, relacji międzyludzkich, aktywności jednostek

i funkcjonowania mikrostruktur i powszedniości dla kształtowania się wielkich procesów i zdarzeń historycznych. Te ostatnie bowiem przedstawia się właśnie poprzez pryzmat losów rodzin, społeczności lokalnych i „zwykłego człowieka". Tematy proponowane przez organizatorów pomagają dostrzec w lokalnej codzienności uczestników Bukowińskiego Festiwalu Nauki wielość interesujących zjawisk, dostrzec ich atrakcyjność poznawczą, wzniecić zainteresowanie, rozwinąć wyobraźnię antropologiczną i formować swoją tożsamość. Wykłady pomagają interpretować zdarzenia wielkiej i małej skali, dostrzegać znaczenie i doniosłość dziejową codziennych działań. Indywidualne historie rodzinne i fakty z życia lokalnego są w wykładach włączane w szerszy proces historyczny. Historia, socjologia, antropologia, językoznawstwo, literaturoznawstwo stają się płaszczyzną integracji, dostrzegania różnorodności podmiotów historii Europy i świata. Partycypacyjny, inkluzyjny charakter przedsięwzięcia, występowanie uczestników w roli świadków historii pokazuje, że każdy ma do opowiedzenia swoją historię, a ta jest elementem większej całości, że dzieje i losy świata zależą nie tylko od „wielkich jednostek", ale od każdego człowieka – jego indywidualnych decyzji i działań. Ta cecha Bukowińskiego Festiwalu Nauki wplata to przedsięwzięcie w procesy promowania postaw obywatelskich, oddolnego budowania ładu społecznego i uczestnictwa w kulturze. Po 1989 roku, w nowej sytuacji politycznej, ważne stają się nie tyle przekazywanie treści z centrum do peryferii, ale oddolna twórczość i aktywność członków społeczeństwa. Bukowiński Festiwal Nauki w swoim całokształcie stanowi przedsięwzięcie ułatwiające taką działalność, m.in. poprzez włączanie do prezentacji festiwalowych „zwyczajnych ludzi", będących autentycznymi świadkami historii – zarówno tej „wielkiej", jak i „małej".

Bukowiński Festiwal Nauki jest wydarzeniem edukacyjnym, które w wielowymiarowy sposób wpływa na integrację społeczną. Po pierwsze, stanowi przedsięwzięcie pomagające poznać i zrozumieć kulturę sąsiedniego narodu. Po drugie, jest płaszczyzną współpracy pomiędzy reprezentantami różnych dyscyplin naukowych. Po trzecie, integruje na poziomie organizacyjnym poprzez współpracę nauki z instytucjami samorządu lokalnego i organizacjami społecznymi. Po czwarte, stanowi przykład koegzystencji świata kultury i świata nauki. Po piąte, jest to propozycja dla każdego, niezależnie od wieku, poziomu wykształcenia, wykonywanego zawodu, miejsca zamieszkania, płci. Pod tym względem jest to propozycja otwarta, inkluzywna. Zachęca do własnych poszukiwań. Zamazana jest granica pomiędzy nadawcą i odbiorcą. Program polega na włączaniu słuchacza do dyskusji, ma on także możliwość wzięcia udziału jako główny bohater danego wydarzenia, świadek historii. Podczas spotkań kształtują się relacje społeczne. Po szóste, Festiwal staje się przestrzenią zbliżającą generacje; dla młodego pokolenia jest to spotkanie z żywą historią – dziadkowie stają się narratorami. Po siódme, następuje zbliżenie mieszkańców miejscowości festiwalowych z uczestnikami festiwalu (służy temu lokalna tematyka części oferty Festiwalu). Wreszcie, *last but not*

least, integracyjny charakter Bukowińskiego Festiwalu Nauki przejawia się też w wymiarze mentalnego włączania się we wspólnotę ponadczasową: poprzez wskazywanie podobieństwa losów indywidualnych, rodzinnych, lokalnych i traktowanie każdego człowieka jako podmiotu procesów dziejowych, jako ich uczestnika wpływającego na bieg zdarzeń, kształtowane są postawy czynne, poczucie współodpowiedzialności za losy szerszych całości społecznych, przy jednoczesnym świadomościowym włączaniu się do nich (identyfikacje społeczne).

BIBLIOGRAFIA

Bukraba-Rylska, I., & Burszta, W. J. (2011). W Polsce lokalnej: Między uczestnictwem w kulturze a praktykami kulturowymi. W I. Bukraba-Rylska & W. J. Burszta (Red.), *Stan i zróżnicowanie kultury wsi i małych miast w Polsce: Kanon i rozproszenie* (ss. 15–51). Narodowe Centrum Kultury.

Dziadowiec, J. (2016). *Festum Folkloricum: Performatywność folkloru w kulturze współczesnej: Rzecz o międzykulturowych festiwalach folklorystycznych*. Narodowe Centrum Kultury.

Feleszko, K. (1999). O legendzie bukowińskiej – prozą (czyli kilka pojęć socjologicznych). W K. Feleszko (Red.), *Bukowina po stronie dialogu* (ss. 49–64). Wydawnictwo „Pogranicze".

Pokrzyńska, M. (2010). *Bukowińczycy w Polsce: Socjologiczne studium rozwoju wspólnoty regionalnej*. Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego.

Protsiuk, M., & Sirets′kyĭ, I. (2018, czerwiec 27). *Chernivchany vzialy uchast′ u „Bukovyns′komu festyvali nauky" v Pol′shchi*. Shpalta. Pobrano 1 lipca 2018 z https://shpalta.media/2018/06/27/chernivchani-vzyali-uchast-u-bukovinskomu-festivali-nauki-v-polshhi/

Zapotoczna, M., & Smolny, H. (2017). III Bukowiński Festiwal Nauki / A III-a ediţie a Festivalului Bucovinean al Ştiinţei. *Polonus: Pismo Związku Polaków w Rumunii*, *2017*(8(250)), 11–14.

The Bukovinian Science Festival: An Integrative Aspect of Education

Summary

The Bukovinian Science Festival is an international annual event popularising knowledge. Held since 2015, it stemmed from Bukovinian studies conferences initiated in 1991 by Professor Kazimierz Feleszko. Considering that the Bukovinian Science Festival accompanies the Polish edition of the "Bukovinian Meetings" International Festival of Folklore, it is organised mainly in Jastrowie, Dzierżoniów and Lubań. However, the event occasionally goes beyond this formula. In 2019, it was also held in other places in Poland, as well as in Romania and Ukraine. The Science Festival is an event that contributes to social integration: it has a multidimensional impact on the creation and

deepening of intergroup and intergenerational relations, social inclusion, processes of shaping social identity and reconstruction of the community.

Keywords: festival of folklore; science festival; Bukovina; social integration; social inclusion; education

Bukowiński Festiwal Nauki: integracyjny wymiar edukacji

Streszczenie

Bukowiński Festiwal Nauki jest międzynarodowym dorocznym wydarzeniem popularyzującym wiedzę. Odbywa się od 2015 roku. Jego źródła wypływają z konferencji bukowińskich zainicjowanych w 1991 roku przez prof. K. Feleszkę. Bukowiński Festiwal Nauki towarzyszy polskiej edycji Międzynarodowego Festiwalu Folklorystycznego „Bukowińskie Spotkania". W związku z tym głównymi miejscami, w których się odbywa są Jastrowie, Dzierżoniów i Lubań. Jednakże okazjonalnie Festiwal wychodzi poza tę formułę. W 2019 roku spotkania festiwalowe miały miejsce także w innych miejscach w Polsce, jak również w Rumunii i na Ukrainie. Bukowiński Festiwal Nauki jest wydarzeniem przyczyniającym się do pogłębienia i poszerzenia integracji społecznej. Ma wielowymiarowy wpływ na wytwarzanie i pogłębianie relacji międzygrupowych i międzypokoleniowych, procesy inkluzji społecznej, kształtowania tożsamości społecznej i odtwarzania wspólnoty społecznej.

Słowa kluczowe: festiwal folklorystyczny; festiwal nauki; Bukowina; integracja społeczna; inkluzja społeczna; edukacja

ANEKS

Wykłady z cyklu *Bliscy nieznajomi* w latach 2015–2019

Eugeniusz Kłosek, Zbigniew Kowalski, *Górale bukowińscy – ich migracje i kultura* (Dzierżoniów, 19.06.2015).

Radu Florian Bruja, *Cultură politică şi comportament electoral la români din Bucovina: o comparaţie între perioada interbelică şi prezent* [Kultura polityczna i zachowania wyborcze Rumunów z Bukowiny: porównanie okresu międzywojennego i współczesnego] (Jastrowie, 25.06.2015).

Helena Krasowska, *Czy istnieje język bukowiński?* (Jastrowie, 26.06.2015).

Serhii Hakman, *Буковинський етнорегіон як модель мультикультурного діалогу* [Etnoregion bukowiński jako model dialogu wielokulturowego] (Jastrowie, 27.06.2015).

Krzysztof Nowak, *Polskie migracje po II wojnie światowej* (Jastrowie, 23.06.2016).

Piotr Kozłowski, *Jastrowie i Jastrowiacy w pierwszych powojennych latach* (Jastrowie, 23.06.2016).

Helena Krasowska, Lech Aleksy Suchomłynow, *Mowa polska na Bukowinie Karpackiej. Problem tożsamości religijnej* (Jastrowie, 24.06.2016).

Magdalena Pokrzyńska, Kateryna Atamanova, *Mowa polska na Bukowinie Karpackiej – o muzyce i muzykantach* (Jastrowie, 24.06.2016).

Lilia Zabolotnaia, *Polacy z Mołdawii* (Jastrowie, 25.06.2016).

Yaroslav Red'kva, *Toponimy i ich rola w kulturze bukowińskiej* (Jastrowie, 25.06.2016).

Krzysztof Nowak, *Pojańczycy wyruszają na ziemię dzierżoniowską* (Dzierżoniów, 25.08.2017).

Oleksandr Boichenko, *Міф Чернівців: толерантність чи байдужість* [Mit Czerniowiec: tolerancja czy obojętność] (Jastrowie, 23.06.2017).

Krzysztof Nowak, *Bukowińska reemigracja w dokumentach* (Jastrowie, 23.06.2017).

Eugeniusz Kłosek, *Na tropach Bukowińczyków w Brazylii* (Jastrowie, 23.06.2017).

Mike Jaros, *Z Bukowiną w sercu: od Celinowaca do Duluth* (Jastrowie, 24.06.2017).

Piotr Kozłowski, *Wielokulturowość w historii Jastrowia* (Jastrowie, 21.06.2018).

Maria Protsiuk, *Українці і поляки: особливості взаємосприйняття на сучасному етапі* [Ukraińcy i Polacy: cechy wizerunków wzajemnych. Stan obecny] (Jastrowie, 22.06.2018).

Oleksandr Boichenko, *Буковинська ідентичність у творчості Василя Кожелянка* [Tożsamość bukowińska w twórczości Wasyla Kożelanki] (Jastrowie, 22.06.2018).

Maksymilian Juraszek, *Z Bukowiną w sercu: z Pojany Mikuli do Piławy Dolnej* (Jastrowie, 23.06.2018).

Krzysztof Nowak, *W poszukiwaniu polskich „Rumunów" na Dolnym Śląsku* (Lubań, 24.08.2018).

Helena Krasowska, *Językowe dziedzictwo Polaków bukowińskich* (Rumunia: Bukareszt, 11.05.2019).

Helena Krasowska, Magdalena Pokrzyńska, *Mowa polska na Bukowinie: interdyscyplinarne badania w regionie wielokulturowym. Podsumowanie badań – część I* (Ukraina: Piotrowce Dolne, 25.08.2019).

Helena Krasowska, Magdalena Pokrzyńska, *Mowa polska na Bukowinie: interdyscyplinarne badania w regionie wielokulturowym. Podsumowanie badań – część II* (Ukraina: Czerniowce, 27.08.2019)

Helena Krasowska, *Dziedzictwo kulturowe w badaniach socjolingwisty* (Ukraina: Berdiańsk, 10.09.2019).
Zbigniew Kowalski, *Kazimierz Feleszko – w osiemdziesiątą rocznicę urodzin* (Ukraina: Czerniowce, 28.09.2019).
Lech Aleksy Suchomłynow, *Być Polakiem na obczyźnie: kwestie teoretyczno-praktyczne* (Ukraina: Berdiańsk, 08.11.2019).
Magdalena Pokrzyńska, *Polacy na Bukowinie, Bukowińczycy w Polsce* (Zielona Góra, 02.12.2019).
Krzysztof Nowak, *Z Bukowiny na Dolny Śląsk* (Lubań, 22.08.2019).

Wykłady z cyklu *Kultura – Natura* w latach 2015–2019

Krzysztof Dymek, *Rola leśników w ochronie przyrody* (Jastrowie, 22.06.2017).
Piotr Kozłowski, *Dolina Rurzycy – śladami historii* (Jastrowie, 22.06.2017).
Magdalena Pokrzyńska, *Pszczoły i ludzie. Dwa społeczeństwa – dwa światy?* (Dzierżoniów, 25.08.2017).
Krzysztof Dymek, *Lasy regionu pilskiego* (Jastrowie, 21.06.2018).
Magdalena Tracz, *Dywersyfikacja i rozwój populacji żubrów w północno-zachodniej Polsce* (Mirosławiec, 21.06.2019).
Krzysztof Dymek, *Czynna i bierna ochrona zasobów przyrodniczych. Rola leśników w czynnej ochronie przyrody* (Jastrowie, 21.06.2019).

Wystawy w latach 2015–2019

Przesiedlenia z Bukowiny w kontekście europejskim – wystawa towarzysząca panelowi dyskusyjnemu pod tym samym tytułem, autor: Maria Zapotoczna (Dzierżoniów, 19.06.2015).
Współpraca z Innym – wystawa dziecięcych prac plastycznych powstałych podczas warsztatów, przygotowana przez organizatorów (Jastrowie, 27.06.2015).
Pokaz fotografii z przebiegu Bukowińskiego Festiwalu Nauki, wystawa multimedialna przygotowana przez organizatorów Festiwalu (Jastrowie, 27.06.2015).
Nowe czasy, nowe życie. Jastrowie 1945–1950, autor: Piotr Kozłowski (Jastrowie, 23.06.2016).
Dawne wzornictwo w bukowińskiej tradycji, autor: Maria Zapotoczna (Dzierżoniów, 25.08.2017).
Wesele w społecznościach polskich na Bukowinie, wystawa multimedialna, autorzy: Kateryna Atamanova, Helena Krasowska, Magdalena Pokrzyńska, Lech Aleksy Suchomłynow (Jastrowie, 22.06.2017).
Niepodległa, prowadzenie: Maria Zapotoczna (Dzierżoniów, 25.08.2018).
Dawne Czerniowce i ich mieszkańcy, autor: Natalia Karalasz (Dzierżoniów, 25.08.2018).
Dawne Czerniowce i ich mieszkańcy, autor: Natalia Karalasz (Lubań, 24.08.2018).
Pojana Mikuli – kiedyś i dziś, wystawa multimedialna, autorzy: Helena Krasowska, Magdalena Pokrzyńska (Jastrowie, 23.06.2018).
Dziedzictwo Kresów i Bukowiny w Muzeum Etnograficznym w Zielonej Górze, wystawa multimedialna, autorzy: Magdalena Pokrzyńska, Robert Pokrzyński (Lubań, 24.08.2018).

Panele dyskusyjne w latach 2015–2019

Przesiedlenia z Bukowiny w kontekście europejskim (Dzierżoniów, 19.06.2015).
Dawne wzornictwo w bukowińskiej tradycji, prowadzenie Maria Zapotoczna (Dzierżoniów, 25.08.2017).

Warsztaty w latach 2015–2019

Współpraca z Innym – grupa dziecięca, prowadzenie: Regina Kałuski, Magdalena Pokrzyńska (Jastrowie, 25.06.2015).

Współpraca z Innym – grupa młodzieżowa, prowadzenie: Stefania Alina Bruja, Magdalena Pokrzyńska (Jastrowie, 26.06.2015).

Promocja książek i spotkania z autorami w latach 2015–2019

Bukowina. Inni wśród Swoich, red. Radu F. Bruja, Helena Krasowska, Magdalena Pokrzyńska, Warszawa – Zielona Góra 2017 (Jastrowie 24.06.2017).

Świadectwo zanikającego dziedzictwa. Mowa polska na Bukowinie: Rumunia – Ukraina, Helena Krasowska, Magdalena Pokrzyńska, Lech Aleksy Suchomłynow, Warszawa 2018 (Ukraina: Piotrowce Dolne 25.08.2019).

Świadectwo zanikającego dziedzictwa. Mowa polska na Bukowinie: Rumunia – Ukraina, Helena Krasowska, Magdalena Pokrzyńska, Lech Aleksy Suchomłynow, Warszawa 2018 (Ukraina: Czerniowce 27.08.2019).

Świadectwo zanikającego dziedzictwa. Mowa polska na Bukowinie: Rumunia – Ukraina, Helena Krasowska, Magdalena Pokrzyńska, Lech Aleksy Suchomłynow, Warszawa 2018 (Ukraina: Berdiańsk 10.09.2019).

Pomysł i koordynacja Bukowińskiego Festiwalu Nauki: Helena Krasowska, Magdalena Pokrzyńska.

Instytucje zaangażowane w organizację Bukowińskiego Festiwalu Nauki w latach 2015–2019:

1. Fundacja Slawistyczna
2. Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk
3. Instytut Socjologii Uniwersytetu Zielonogórskiego
4. Konsulat Generalny RP w Winnicy
5. Miejski Dom Kultury w Lubaniu
6. Muzeum Etnograficzne w Zielonej Górze
7. Muzeum Miejskie Dzierżoniowa
8. Muzeum Regionalne w Lubaniu
9. Nadleśnictwo Jastrowie
10. Obwodowe Towarzystwo Kultury Polskiej im. Adama Mickiewicza w Czerniowcach
11. Oddział Czerniowieckiego Obwodowego Towarzystwa Kultury Polskiej im. Adama Mickiewicza w Piotrowcach Dolnych
12. Ośrodek Kultury w Jastrowiu
13. Polskie Kulturalno-Oświatowe Towarzystwo „Odrodzenie” w Berdiańsku
14. Polskie Towarzystwo Leśne Oddział Nadnotecki
15. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze Oddział w Zielonej Górze
16. Regionalne Centrum Kultury – Fabryka Emocji w Pile
17. Stowarzyszenie Inicjatyw Lokalnych HORYZONT
18. Stowarzyszenie Res Carpathica
19. Urząd Gminy Dzierżoniów
20. Urząd Miasta i Gminy Jastrowie
21. Zespół Szkół Zawodowych PBO w Zielonej Górze
22. Związek Polaków w Rumunii



Il. 1. Jastrowie, 2015.
Źródło: archiwum BFN



Il. 2. Jastrowie, 2015.
Źródło: archiwum BFN



Il. 3. Dzierżoniów, 2015.
Źródło: archiwum BFN



Il. 4. Jastrowie, 2015.
Źródło: archiwum BFN



Il. 5. Jastrowie, 2016.
Źródło: archiwum BFN



Il. 6. Jastrowie, 2016.
Źródło: archiwum BFN



Il. 7. Jastrowie, 2016.
Źródło: archiwum BFN



Il. 8. Jastrowie, 2016.
Źródło: archiwum BFN



Il. 9. Jastrowie, 2017.
Źródło: archiwum BFN



Il. 10. Jastrowie, 2017.
Źródło: archiwum BFN



Il. 11. Jastrowie, 2017.
Źródło: archiwum BFN



Il. 12. Jastrowie, 2017.
Źródło: archiwum BFN



Il. 13. Jastrowie, 2017.
Źródło: archiwum BFN



Il. 14. Lubań, 2018.
Źródło: archiwum BFN



Il. 15. Piotrowce Dolne, 2019.
Źródło: archiwum BFN



Il. 16. Czerniowce, 2019.
Źródło: archiwum BFN



Il. 17. Zielona Góra, 2019.
Źródło: archiwum BFN

Maria Protsiuk
Uniwersytet Wrocławski
https://orcid.org/0000-0002-7530-9542
marichka.protsyuk@gmail.com

DYPLOMACJA KULTURALNA W STOSUNKACH POLSKO-UKRAIŃSKICH (PRZYKŁAD MIĘDZYNARODOWEGO FESTIWALU FOLKLORYSTYCZNEGO „BUKOWIŃSKIE SPOTKANIA”)

Wstęp

Wielopoziomowe stosunki dwustronne między państwami, które zadeklarowały partnerstwo strategiczne, zwykle opierają się na klasycznych zasadach – współpracy w sferze gospodarczej, stosunkach handlowych, a także współpracy kulturalno-humanitarnej.

W rzeczywistości ten ostatni priorytet jest formą działania, którą Ukraina odziedziczyła w spadku po Związku Radzieckim, w którym współpracę kulturalno-humanitarną uznawano za odrębną sferę stosunków międzynarodowych. W tym kontekście stosunki polsko-ukraińskie nie są wyjątkiem, chociaż Polska – stopniowo odchodząc od modelu socjalistycznego – wypracowała w tym zakresie nowoczesne podejście.

W związku ze stojącymi współcześnie przed państwami nowymi wyzwaniami w zakresie polityki zagranicznej istotne miejsce w jej obrębie zajmuje dyplomacja publiczna pozostająca na Ukrainie wciąż jeszcze koncepcją nową. Dyplomacja publiczna stanowi jeden z kluczowych elementów komunikacji między państwem a światem, twórczą kolejność działań, których realizacja wymaga głębokiej zmiany w systemie politycznym, a właściwie w systemie społeczno-politycznym (Кулеба, 2015).

Dyplomacja publiczna nie ogranicza się jednak do prostych działań na rzecz promocji kultury danego kraju poza jego granicami lub obchodów rocznic wydarzeń historycznych. Choć działania te są zgodne z protokołem, to cechuje je najczęściej niski poziom kreatywności, powtarzalność oraz słaby odbiór społeczny, przez co można odnieść wrażenie, że organizuje się je po to, by wypełnić kolejny raport.

Dyplomacja publiczna jest czymś więcej, stanowi tzw. *soft power* – miękką siłę.

Podstawy teoretyczne

Pomysł zastosowania miękkiej siły w polityce międzynarodowej został po raz pierwszy sformułowany w 1990 roku przez amerykańskiego politologa Josepha Nye'a, byłego przewodniczącego Narodowej Rady Wywiadu USA, asystenta sekretarza obrony Stanów Zjednoczonych w administracji Billa Clintona. W pracy *Soft Power: The Means to Success in World Politics* (*Miękka siła. Jak osiągnąć sukces w polityce światowej?*) zdefiniował on miękką siłę jako zdolność państwa do osiągania pożądanych rezultatów w sprawach międzynarodowych poprzez promocję wartości, skłaniających innych do przestrzegania pewnych zasad postępowania i podejmowania działań uznawanych przez to państwo za korzystne (Nye, 2004, ss. 15–16). Zjawisko to stoi w opozycji do tzw. twardej siły, która jest potencjałem państwa wynikającym z czynników ekonomicznych i militarnych.

W strukturze miękkiej siły Joseph Nye wyróżnia trzy główne składniki – kulturę, ideologię polityczną i politykę zagraniczną. Pierwsze dwa elementy to historycznie ukształtowane dziedzictwo narodu, trzeci zaś to czynnik subiektywny będący wynikiem działań władz państwa. W związku z tym doraźna polityka zagraniczna państwa może jedynie wzmocnić lub osłabić skuteczność miękkiej siły (Nye, 2004, ss. 27–45).

Z kolei dyplomacja publiczna jest uważana za jedno z narzędzi miękkiej siły, czyli jest nieco węższą koncepcją. Po raz pierwszy termin „dyplomacja publiczna" został użyty w 1965 przez zawodowego dyplomatę Edmunda Gulliona w związku z utworzeniem Centrum Dyplomacji Publicznej w Bostonie. W ośrodku tym dyplomację publiczną rozumiano wtedy jako obszar „wpływu postaw społecznych na formowanie i wdrażanie polityki zagranicznej" (Public Diplomacy Alumni Association, 2008). Miała ona jednak obejmować ten wymiar relacji międzynarodowych, który wymykał się tradycyjnej dyplomacji.

Ponieważ dyplomacja publiczna we współczesnym świecie ma za zadanie tworzyć pozytywny wizerunek państwa, jej celem jest zatem nie tylko eksponowanie przychylnych opinii na temat państwa, ale także udział w rozwoju decyzji dotyczących polityki zagranicznej, z uwzględnieniem wpływu na opinię o państwie daleko za jego granicami. W odróżnieniu od tradycyjnej dyplomacji, w której dochodzi do interakcji na szczeblu rządowym państw, w ramach dyplomacji publicznej komunikacja odbywa się między rządem i społeczeństwem. W związku z tym – podążając za konstatacją Stanisława Bieleja – dyplomacja publiczna uznawana jest za proces socjalizacji tradycyjnej dyplomacji (Бєлєй, 2012).

Beata Ociepka definiuje więc dyplomację publiczną jako formę zewnętrznej komunikacji politycznej w celu wpływania na kształtowanie opinii publicznej za granicą w ogóle i konkretnym innym państwie w szczególności, prowadzonej zarówno przez rządy jako podmioty państwowe, organizacje pozarządowe, stowarzyszenia diaspory, jak i media jako podmioty niepaństwowe (Ociepka, 2017, ss. 14–15, 59).

Zaangażowanie coraz większej liczby takich podmiotów niepaństwowych w dyplomację publiczną nazywane jest „nową dyplomacją publiczną" i taki jej rodzaj możemy rozpatrywać jako interakcje na poziomie „społeczeństwo obywatelskie – społeczeństwo obywatelskie" z pominięciem instytucji i regulacji państwowych.

Z jednej strony współpraca między państwami i podmiotami niepaństwowymi w ramach dyplomacji publicznej jest rzeczywiście bardziej elastyczna i skuteczniejsza niż sytuacja, w której państwa i podmioty niepaństwowe działają niezależnie od siebie. Można to postrzegać jako „objaw współpracy" w dyplomacji publicznej (Melissen, 2011). Z drugiej zaś strony nowa dyplomacja publiczna ma ułatwić docieranie sygnałów politycznych danego kraju do społeczności międzynarodowej ogólnie i w innym kraju w szczególności. Jako zewnętrzna komunikacja polityczna próbuje ona wpłynąć na klimat opinii, ustanawiając program dla międzynarodowych organizacji politycznych, instytucji i mediów, a także wprowadzając ramy państwa do debat publicznych (Ociepka, 2017, ss. 14–15).

Innowacja nowej dyplomacji publicznej opiera się również na symetrycznej komunikacji dialogowej odróżniającej dyplomację publiczną od jej klasycznej formy i propagandy. W tym kontekście Beata Ociepka twierdzi, że dawni odbiorcy są teraz zdefiniowani jako partnerzy, użytkownicy lub interesariusze (*stakeholders*), więc następuje wymiana roli – każdy nadawca jest jednocześnie odbiorcą (Ociepka, 2017, ss. 14–15).

Warto także podkreślić, że wiodące miejsce w koncepcji dyplomacji publicznej zajmuje kwestia powiązań między narodami i kulturami, z czego wynika następujące uzależnienie: jeżeli dyplomacja publiczna jest narzędziem miękkiej siły, to jednym z najbardziej dostępnych instrumentów wyrażania dyplomacji publicznej jest z kolei dyplomacja kulturalna.

Dyplomacja kulturalna w polityce zagranicznej państwa

Pojęcie dyplomacji kulturalnej jest stosunkowo nowe w literaturze przedmiotu, mimo iż istnieją opinie, że refleksję nad nim zapoczątkował już w latach trzydziestych XX wieku Frederick Barghoorn. Badacz ten podjął temat manipulacji relacjami kulturalnymi w celu osiągnięcia celów politycznych i propagandowych na materiale pochodzącym z politycznej rzeczywistości ZSRR (Шамборовський & Мусієнко, 2015).

Obecnie dyplomacja kulturalna oznacza zestaw technik, metod i środków praktycznych, które są opracowywane i wdrażane przez instytucje działające na rzecz stosunków zewnętrznych oraz inne upoważnione organy państwowe, które wspierają działalność dyplomatyczną państwa poprzez tłumaczenie kultury narodowej odbiorcom zagranicznym. Z innej strony Philip Taylor

podkreśla ważną rolę dyplomacji kulturalnej, uważając ją za działalność polityczną, która służy interesom narodowym „pod zasłoną kultury" (Taylor, 2007). Według Leonida Kozłowa kulturalne instrumenty polityki zagranicznej jako składnik dyplomacji publicznej, a więc i miękkiej siły, mają dwie cechy, które stanowią o jej przewadze nad twardą siłą. Po pierwsze, są tańsze. Po drugie, dyplomacja kulturalna rzadziej przyczynia się do powstania rewanżyzmu historycznego w porównaniu z presją militarną lub gospodarczą wywieraną na obce państwa (Козлов, 2012).

Polscy badacze Przemysław Kieliszewski i Marcin Poprawski, którzy odnoszą się właściwie wyłącznie do zjawisk w obrębie promocji polskiej kultury i ogólnie Polski za granicą, są z kolei przekonani, że kontakt kulturowy – a zatem najistotniejsza cześć dyplomacji kulturalnej – jest kluczową platformą dla tworzenia mniej formalnych stosunków niż polityczne (Kieliszewski & Poprawski, 2009).

Tymczasem ukraińska badaczka Oksana Rozumna ostrzega, że konieczne jest wyjście poza rozumienie dyplomacji kulturalnej jako po prostu popularyzacji własnej kultury, ponieważ przyczynia się to do uproszczenia postrzegania zjawisk kulturowych. Właściwe byłoby natomiast mówienie o popularyzacji konkretnego dzieła lub opublikowanej książki, jednocześnie niewłaściwe – o popularyzacji kultury w ogóle. Jednak pojęcie popularyzacji jest niestety dość powszechne na poziomie państwowym (Розумна, 2016).

Rola i miejsce dyplomacji kulturalnej w relacjach polsko-ukraińskich

W przeciwieństwie do Polski, która ma już znaczące teoretyczne i praktyczne doświadczenie oraz osiągnięcia w wykorzystaniu dyplomacji publicznej i kulturalnej, Ukraina dopiero niedawno zaczęła artykułować te idee we własnej polityce zagranicznej. Chociaż dyplomacja publiczna od dawna jest obecna w zewnętrznym politycznym dyskursie Ukrainy, to jednak wcześniej nie pojawiła się jako zadanie określonych organów państwowych, których celem byłoby regulowanie tej sfery.

W dziedzinie dyplomacji publicznej sytuacja na Ukrainie zmieniła się w zauważalny sposób po Rewolucji Godności 2014 roku, kiedy pod auspicjami Ministerstwa Spraw Zagranicznych, Ministerstwa Kultury i częściowo Ministerstwa Polityki Informacyjnej Ukrainy utworzono cały szereg państwowych instytucji mających za zadanie nadzorowanie kierunku dyplomacji publicznej i kulturalnej państwa ukraińskiego. W tym kontekście przede wszystkim należy wymienić Instytut Ukraiński (który działa w ramach MSZ) oraz Ukraińską Fundację Kultury i Instytut Książki (w składzie Ministerstwa Kultury).

Należy zauważyć, że nie mniej istotną rolę pełni również tak zwana „czwarta władza", czyli społeczeństwo obywatelskie, głównie poprzez dzia-

łalność organizacji pozarządowych. W stosunkach polsko-ukraińskich jest ona uznawana za ważnego niepaństwowego aktora dyplomacji publicznej. Aktorzy tego typu są potężnym, aczkolwiek niedocenianym elementem dyplomacji publicznej i kulturalnej zarówno Polski, jak i Ukrainy.

W związku z pojawieniem się nowych aktorów na scenie dyplomacji publicznej i kulturalnej w stosunkach polsko-ukraińskich mamy do czynienia z metodologicznym problemem mierzalności skuteczności i wiarygodności takich działań.

Wśród badaczy miękkiej siły oraz dyplomacji publicznej i kulturalnej istnieją różne podejścia wobec tego, co może być uwzględniane jako weryfikator ich efektywności. Z jednej strony takim wskaźnikiem może być liczba przeprowadzonych wydarzeń, ich charakter czy skala, choć nie bierze się tu pod uwagę, czy wydarzenia te osiągnęły zamierzony skutek. Z drugiej zaś strony ilościowy indykator jest zastępowany jakościowym, wówczas mówimy o odwołaniu się do danych z badań opinii społecznej i międzynarodowych rankingów państw. Porównując zatem dynamikę ich zmian, można zaobserwować wzajemną postawę Ukraińców i Polaków oraz poziom rozwoju Polski i Ukrainy w zakresie kluczowych wskaźników miękkiej siły i dyplomacji publicznej oraz kulturalnej jako jej komponentu.

Warto też wspomnieć o tym, że z punktu widzenia ustawodawstwa dyplomacja publiczna i kulturalna zarówno na Ukrainie, jak i w Polsce jest pośrednio wymieniana w dokumentach, mapach drogowych, programach działań i strategiach mających na celu stworzenie ram do kreowania i utrzymywania pozytywnego wizerunku swego kraju w świecie. Skupmy się bardziej szczegółowo na państwowych dokumentach poświęconych współpracy Ukrainy z Ukraińcami za granicą („zagranicznymi Ukraińcami") i Polski z Polonią, ponieważ podstawą dyplomacji kulturalnej i publicznej w obcym kraju często jest m.in. diaspora (w szerokim rozumieniu postrzegana jako ogół osób, które zamieszkują poza granicami danego kraju, jednak wywodzą z niego swoje korzenie, bez względu na czas lub przyczyny ich wyjazdu czy posiadane obywatelstwo), a w przypadku stosunków polsko-ukraińskich – mniejszość narodowa ogólnie i, mówiąc bardziej szczegółowo, współcześni migranci (ukraińscy w Polsce).

Odwołując się do istniejących norm prawnych, zauważymy, że na poziomie oficjalnym Ukraina uznaje diasporę za „integralną część światowej wspólnoty ukraińskiej" (zgodnie z ust. 2 Narodowej koncepcji współpracy z zagranicznymi Ukraińcami z 13 października 2006 roku, zob. Указ Президента України Про Національну концепцію співпраці із закордонними українцями, 2006). Podstawą zdefiniowania pojęcia „zagraniczny Ukrainiec" są normy Konstytucji Ukrainy, a także ustawa O zagranicznych Ukraińcach (Закон України «Про закордонних українців», 2012).

Prawna definicja statusu „zagranicznego Ukraińca" zawarta w wyżej wymienionych dokumentach umożliwia przedstawicielom grup pozostających na emigracji działanie na rzecz rozwoju Ukrainy. Z kolei rozpostarcie państwowego płaszcza nad Ukraińcami za granicą ma na celu działanie na

rzecz zachowania tożsamości ukraińskiej, polepszenia międzynarodowego wizerunku Ukrainy, a co za tym idzie zainteresowanie Ukraińców z zagranicy życiem społecznym kraju oraz efektywne wykorzystanie ich potencjału intelektualnego, duchowego i kulturowego w interesie społeczeństwa ukraińskiego (Указ Президента України Про Національну концепцію співпраці із закордонними Українцями, 2006). Należy podkreślić, że w tym kontekście chodzi też o etnicznych Ukraińców na terenie Polski oraz odwrotnie – o etnicznych Polaków na Ukrainie, biorąc pod uwagę historyczne warunki kształtowania współczesnej granicy międzypaństwowej.

Aktywność Ukraińców za granicą w sferze tworzenia międzynarodowego wizerunku kraju zależy przede wszystkim od kierunków procesów transformacyjnych na Ukrainie. Powszechnie wiadomo, że wiele państw traktuje diasporę jako instrument realizacji zewnętrznej i wewnętrznej strategii rozwoju. Przykładem może być choćby zorganizowana w 2003 roku wspólna konferencja polskich parlamentarzystów i przedstawicieli polskiej emigracji, podczas której podkreślono znaczenie roli Polonii w procesie akcesji do Unii Europejskiej. W szczególności podkreślano wysiłek Polonii na rzecz tworzenia pozytywnego wizerunku Polski zagranicą (Ключковська, 2008).

Należy również wspomnieć, że w 2015 roku uruchomiono Rządowy program współpracy z Polonią i Polakami za granicą na lata 2015–2020 (zob. *Rządowy program współpracy z Polonią*, 2015), który precyzyjnie określa kroki na rzecz rozwoju i wsparcia Polaków za granicą (w tym na Ukrainie). Z kolei ukraińska wersja podobnego dokumentu – Państwowy program współpracy z Ukraińcami za granicą do 2020 roku (Про затвердження Державної програми співпраці із закордонними українцями на період до 2020 року, 2018) – jest nie tyle precyzyjnym planem działania w dziedzinie współpracy z diasporą, co platformą deklaratywną, która wymaga pojawienia się kolejnych dokumentów programowych z jasno określonymi krokami w perspektywie krótko- i długoterminowej.

Analizując wyżej wymienione dokumenty, kierunki działalności obu państw na rzecz relacji dwustronnych można zawęzić do następujących obszarów:

- rozwój współpracy międzynarodowej Ukrainy i Polski w dziedzinie kultury, oświaty, nauki i techniki, turystyki i sportu;
- upowszechnienie informacji o Ukrainie w Polsce oraz o Polsce na Ukrainie;
- popularyzacja wiedzy o historii i kulturze Ukrainy w Polsce i Polski na Ukrainie, działania na rzecz nauczania języka ukraińskiego w Polsce i języka polskiego na Ukrainie;
- podtrzymanie związków z Ukraińcami i Polakami za granicami ich państw, zaspokajanie ich potrzeb kulturalno-oświatowych, informacyjnych i innych;
- wsparcie Polonii w rożnych dziedzinach życia społecznego na terenie całej Ukrainy;

– poszerzenie informacji o możliwościach turystycznych i atrakcyjności Ukrainy i Polski, sprzyjanie współpracy z innymi państwami w dziedzinie turystyki.

Dyplomacja kulturalna w praktycznych działaniach

Analizując praktyczne działania w zakresie dyplomacji publicznej oraz kulturalnej w stosunkach polsko-ukraińskich, należy wspomnieć o Roku Polski na Ukrainie (2004) i Roku Ukrainy w Polsce (2005). W ciągu dwóch lat w obu państwach odbył się szereg wydarzeń, w ramach których Polacy i Ukraińcy opowiadali o sobie nawzajem. Miało to na celu polepszenie wzajemnego wizerunku oraz zniwelowanie pokutujących w obu społeczeństwach stereotypów na temat sąsiadów. Innym wydarzeniem, które również miało potencjał miękkiej siły, były wspólne, organizowane w Polsce i na Ukrainie w 2012 roku Mistrzostwa Europy w Piłce Nożnej, a także obchodzone równolegle w 2018 roku dwa wielkie jubileusze: 100. rocznica odzyskania niepodległości przez Polskę oraz 100 lat państwowości Ukrainy.

W tym kontekście należy przyznać, że jeśli impreza sportowa miała wielki wpływ na międzynarodowy wizerunek Polski i Ukrainy, to z kolei obchody historycznych rocznic w 2018 roku w moim przekonaniu z punktu widzenia wykorzystania zasobów miękkiej siły mogły być znacznie skuteczniejsze (Protsiuk, 2019), chociaż ze strony Polski podjęto więcej działań w porównaniu z analogicznym promowaniem historycznej rocznicy swej państwowości ze strony Ukrainy na terenie sąsiedniej Polski.

Podobne działania w stosunkach polsko-ukraińskich podejmowane były również w obszarze aktywności niepaństwowych aktorów dyplomacji publicznej i kulturalnej. Na uwagę zasługuje działalność organizacji pozarządowych oraz stowarzyszeń emigracyjnych. Wydają się one wartościowe nie tylko dlatego, że angażują społeczeństwo obywatelskie, ale także dlatego, że często inicjatywa organizacji przedsięwzięć kulturalnych jest oddolna.

Należy tu wymienić organizacje takie jak: Forum Społeczeństwa Obywatelskiego Partnerstwa Wschodniego, Fundacja Współpracy Polsko-Ukraińskiej PAUCI, Stowarzyszenie Homo Faber z Lublina, Fundacja Ukraina oraz Centrum Ukraińskie Kultury i Rozwoju (CUKR) z Wrocławia, Ukraiński Dom w Warszawie i Fundacja Euromaidan–Warszawa oraz wiele innych, których nie sposób tutaj wymienić. Nadal aktywny jest także Związek Ukraińców w Polsce z licznymi kołami regionalnymi, a także jego odpowiedniki na Ukrainie – Związek Polaków Ukrainy i Federacja Organizacji Polskich Ukrainy. Wspominając polskie organizacje na Ukrainie, wymieńmy też liczne obwodowe i regionalne towarzystwa kultury polskiej, Wołyńskie Stowarzyszenie Lekarzy Polskiego Pochodzenia w Łucku, Związek Polaków „Orzeł Biały" we

Lwowie, Polskie Kulturalno-Oświatowe Towarzystwo „Odrodzenie" w Berdiańsku i wiele innych organizacji pozarządowych.

W porównaniu z nowopowstałymi organizacjami społecznymi diaspory polskiej na Ukrainie i ukraińskiej w Polsce Związek Polaków Ukrainy, Federacja Organizacji Polskich Ukrainy, jak i Związek Ukraińców w Polsce stanowią tak zwaną „starą szkołę" z własnymi tradycjami działalności.

Liderzy opinii społecznej w pewnym sensie również mogą być uważani za niepaństwowych aktorów dyplomacji kulturalnej i publicznej w stosunkach ukraińsko-polskich. Należą do nich między innymi artyści, których twórczość może kształtować zapotrzebowanie polskiego społeczeństwa na ukraiński produkt kulturowy (lub odwrotnie) (Пересунько, 2016). Osobiste zaangażowanie w promocję własnej kultury każdego polskiego lub ukraińskiego artysty i menadżera sztuki w obliczu braku instytucjonalnego wsparcia ze strony państwa przyczyniło się do ukształtowania zjawiska, które Stanisław Faliński określa jako „człowiek-instytucja" (Faliński, 2011), kiedy działalność jednej osoby czasami może mieć niemal tak duży wpływ na życie kulturalne jak działalność całej odrębnej instytucji, na tyle jest ona skuteczna i relewantna. Oprócz tego liczne przekłady literatury współczesnej na oba języki również wpisują się w zakres działania dyplomacji publicznej. W wyniku tego wyżej przywołane przykłady dowodzą, że dyplomacja publiczna może odbywać się bez zaangażowania państwa, a co najmniej bez jego wiodącej roli.

Na szczególną uwagę zasługuje ponadto festiwalowy kalejdoskop, który wyraźnie wyznacza linię polsko-ukraińskiej współpracy kulturalnej i artystycznej. Najważniejsze wśród festiwalowych wydarzeń to:

1. odbywające się w Polsce:
   - „Festiwal Kultury Ukraińskiej", zapoczątkowany przez Związek Ukraińców w Polsce[1] w 1967 roku;
   - Festiwal „Ukraińska Wiosna", który odbywa się od 2008 roku z inicjatywy byłego już Honorowego Konsula Ukrainy w Poznaniu Witolda Horowskiego[2];
   - Festiwal „Ukraina w Centrum Lublina", organizowany od 2008 roku celem budowania dialogu polsko-ukraińskiego poprzez przegląd kultury ukraińskiej w różnych jej odsłonach[3];
   - „Wroclove Ukraina" – festiwal twórczej współpracy we Wrocławiu, będący platformą prezentacji polsko-ukraińskich projektów i działań artystycznych, podczas którego organizowane są dyskusje na aktualne tematy dwustronnych relacji z uczestnictwem działaczy kultury, sztuki i polityki z Polski i Ukrainy[4];

---

1 http://www.zup.ukraina.com.pl
2 http://www.poznajsasiada.org
3 https://www.facebook.com/UkrainawCentrumLublina
4 https://www.facebook.com/WROCloveUKRAINA

2. odbywające się na Ukrainie:
- „Dni Kina Polskiego na Ukrainie", organizowane przy wsparciu Instytutu Polskiego w Kijowie[5];
- „Polsko-Ukraiński Festiwal Partnerstwa", który od 2012 roku odbywa się we Lwowie i stawia sobie za cel wzmocnienie współpracy między Lwowem, obwodem lwowskim i lwowskimi miastami partnerskimi z Polski;
- „Chopin Fest", który od 2014 r. odbywa się w Radomyślu pod patronatem Ambasady RP w Kijowie, jest częścią kulturalnego projektu Rady Europy „Via Regia" i ma na celu zbliżenie polskiej i ukraińskiej kultury[6].

Międzynarodowy Festiwal Folklorystyczny „Bukowińskie Spotkania" jako element dyplomacji kulturalnej

Na mapie festiwalowych wydarzeń kulturalnych związanych ze stosunkami polsko-ukraińskimi należy obowiązkowo wymienić Międzynarodowy Festiwal Folklorystyczny „Bukowińskie Spotkania", który w odróżnieniu od wcześniej wspomnianych wydarzeń odbywa się zarówno na Ukrainie, jak i w Polsce. Przedsięwzięcie to dobitnie ilustruje sukces polityki wielokulturowości, jak i zastosowanie koncepcji miękkiej siły w celu zachowania i promowania tradycji kulturowych oraz różnic między wieloma narodowościami.

Każdego roku Festiwal rozpoczyna się w końcu czerwca w Polsce (Jastrowie i Piła), następnie przenosi się do Rumunii (Câmpulung Moldovenesc) i na Węgry (Bonyhád), żeby w sierpniu wrócić do Polski (Lubań i Dzierżoniów). Finał „Bukowińskich Spotkań" ma miejsce we wrześniu w stolicy Bukowiny Północnej – Czerniowcach na Ukrainie. W wybranych edycjach Festiwal odbywał się ponadto w mieście Turčanské Teplice (Słowacja) i w Kiszyniowie (Mołdawia)[7]. Taka szeroka geografia scen festiwalowych ma historyczne uzasadnienie – w tych regionach i tych krajach osiedlili się Bukowińczycy.

„Bukowińskie Spotkania" to jeden z największych i posiadających najdłuższą nieprzerwaną tradycję festiwali folklorystycznych w Europie. Organizowany z dużym rozmachem w kilku krajach jest imprezą cykliczną nie posiadającą charakteru konkursowego. Stawia sobie zamiast tego za cel zaprezentowanie kultury bukowińskiej w jej wieloetnicznym wymiarze poprzez występy zespołów folklorystycznych składających się z przedstawicieli różnych narodowości. Ideą przewodnią Festiwalu jest wzmacnianie wzajemnej

---

[5] http://www.polinst.kyiv.ua
[6] http://chopinfest.com.ua
[7] https://bukowina.rck.pila.pl

tolerancji i idei dobrego sąsiedztwa różnych grup etnicznych, wskazywanie na możliwość harmonijnego porozumienia i współpracy z zachowaniem własnej kultury i tożsamości narodowej. Wreszcie Międzynarodowy Festiwal Folklorystyczny „Bukowińskie Spotkania" ma na celu stworzenie platformy komunikacji między Bukowińczykami bez względu na wiek i narodowość, co z powodzeniem działa już przez trzy dziesięciolecia.

Co pięć lat Festiwalowi towarzyszy konferencja naukowa, która wpisuje się w cykl międzynarodowych spotkań naukowych poświęconych problematyce bukowińskiej, jakie odbywają się od 1992 roku w Jastrowiu. Inicjatorem konferencji był prof. Kazimierz Feleszko, językoznawca urodzony w Czerniowcach na Ukrainie, który prawie całe swe życie spędził poza Bukowiną – na Dolnym Śląsku w Polsce (Krasowska & Pokrzyńska, 2014).

Od XXVI edycji, czyli od 2015 roku, częścią Festiwalu jest również Bukowiński Festiwal Nauki, któremu przyświeca cel upowszechniania wiedzy o Bukowinie jako regionie wielokulturowym oraz o innych regionach i środowiskach społecznych zróżnicowanych wewnętrznie. Cel sekundarny ma charakter społeczny – jest to oddolna integracja mieszkańców Europy Środkowej, promowanie postawy otwartości, dialogu i współpracy międzykulturowej, przełamywanie stereotypów i uprzedzeń wynikających z braku wiedzy o innych (Wróblewska-Trochimiuk, 2018). W ciągu czterech lat Bukowiński Festiwal Nauki stał się rozpoznawalną marką. W jego trzech edycjach w każdym roku bierze udział ponad tysiąc osób – głównie Polaków, Ukraińców, Węgrów, Rumunów, Słowaków, Niemców. Z pewnością do popularności przedsięwzięcia przyczynia się fakt, że oprócz upowszechniania nauki działanie to ma na celu rozwój kompetencji międzykulturowych społeczeństwa: integrowanie różnych grup wyznaniowych i narodowościowych oraz budowanie dialogu między nimi, rozwijanie transnarodowych sieci współpracy (naukowców, aktywistów, animatorów kultury), a także tworzenie więzi międzygeneracyjnych (Wróblewska-Trochimiuk, 2018).

Wedle słów wieloletniego dyrektora Festiwalu Zbigniewa Kowalskiego wizja Bukowiny jako jednego zwartego, wielonarodowościowego tworu budowanego przez wszystkie zamieszkujące ją nacje zarówno w przeszłości, jak i obecnie, stała się w 1987 roku przedmiotem zainteresowań badawczych i organizacyjnych Regionalnego Centrum Kultury w Pile. Podjęte zamierzenia badawcze znalazły wyraz w dwóch formułach organizacyjnych: Międzynarodowym Festiwalu Folklorystycznym „Bukowińskie Spotkania" oraz międzynarodowych naukowych konferencjach bukowinoznawczych[8].

Takie spektrum działań w ramach festiwalu folklorystycznego „Bukowińskie Spotkania" pozwala analizować to wydarzenie jako przykład dyplomacji kulturalnej w stosunkach polsko-ukraińskich. Z punktu widzenia teorii

---

[8] https://bukowina.rck.pila.pl/index.php/30-edycja/159-30/30pl/656-katalog-30-pl.html

miękkiej siły Międzynarodowy Festiwal Folklorystyczny ma swoje jaskrawe osobliwości. Po pierwsze jest wydarzeniem cyklicznym, które odbywa się od 1989 roku w kilku państwach regionu Europy Środkowej i Wschodniej. Po drugie jest inicjatywą idącą „z dołu w górę", z poziomu lokalnego na skalę państwową i międzynarodową. Nie zmienia jednak to faktu, że organizacja przedsięwzięcia wymaga wsparcia i patronatu władz.

Festiwal jest przykładem zarówno dyplomacji kulturalnej, jak i publicznej. Prezentując sztukę ludową, wychodzi daleko poza ramy prostych przedstawień scenicznych, w sposób jasny promuje kultury, dziedzictwo i historię Bukowiny. Wreszcie jego celem jest łączenie przedstawicieli różnych narodowości i różnych generacji, co daje możliwość bezpośredniej komunikacji i osobistego doświadczenia kultur różnych grup etnicznych. Wpływa to w sposób bezpośredni na zmniejszenie wpływu stereotypów na postrzeganie Polaków i Ukraińców (a także innych grup biorących udział w Festiwalu). Działanie Festiwalu wzmacnia dodatkowo popularno-naukowa część programu, ukazująca polsko-ukraińskie relacje w świetle etnografii, filologii, nauk politycznych czy historii. Perspektywa nie jest jednak jednostronna, ponieważ wykładowcy reprezentują różne środowiska naukowe (np. polskie, ukraińskie, niemieckie).

Jak twierdzą polskie naukowczynie Helena Krasowska i Magdalena Pokrzyńska, Międzynarodowy Festiwal Folklorystyczny „Bukowińskie Spotkania" oraz Bukowiński Festiwal Nauki są „fenomenem (re)konstruującym idee regionalizmu bukowińskiego sprzed ponad stu lat. Promują wartości tolerancji i porozumienia oraz (pozytywny) mit *homo bucovinensis* – człowieka otwartego na wszelkie otaczające go kultury oraz czynnie w nich uczestniczącego" (Krasowska & Pokrzyńska, 2015).

Ta konstatacja pozwala widzieć omawiane wydarzenie jako swoistą szkołę komunikacji, przestrzeń realizacji dyplomacji kulturalnej (promocja Bukowiny, jej historii i kultury), a także obszar dyplomacji publicznej, w ramach której działa się na rzecz wzmacniania wzajemnego pozytywnego wizerunku Ukrainy i Polski, wpływając na opinię społeczną – zarówno uczestników, jak i widzów.

Reasumując należy stwierdzić, że dyplomacja kulturalna będąca elementem dyplomacji publicznej w stosunkach ukraińsko-polskich ma na obecnym etapie wiele wymiarów i jest reprezentowana przez różne wydarzenia, projekty i działania długoterminowe. Sferę odpowiedzialności za ten obszar relacji między Ukrainą a Polską dzielą zarówno organy państwowe, jak i podmioty niepaństwowe. Po obu stronach granicy polsko-ukraińskiej nadal jest miejsce na wspólne projekty, poprawiające wizerunek Ukrainy w Polsce i Polski na Ukrainie.

BIBLIOGRAFIA

Faliński, S. (2011). Współpraca międzynarodowa samorządów terytorialnych: Wymiana i konkurencja: Środowiska i formy promocji Polski na świecie*. Studia i Analizy Dyplomacji Kulturalnej i Publicznej*, *2011*, 35–40.

Kieliszewski, P., & Poprawski, M. (2009). Instytucje publiczne i dyplomacja kulturalna: Potencjały i wyzwania. *Zarządzanie Publiczne*, *2009*(3(9)), 19–32.

Krasowska, H., & Pokrzyńska, M. (2014). *Bukowińskie spotkania naukowe: Inni wśród swoich*. Kurier Galicyjski. https://www.kuriergalicyjski.com/actualnosci/report/3429-mi-dzynarodowa-konferencja-naukowa-bukowi-skie-spotkania-naukowe-inni-w-r-d-swoich

Krasowska H., & Pokrzyńska M. (2015). *Bukowiński Festiwal Nauki, 19–27 czerwca 2015 r., Dzierżoniów i Jastrowie*. Bukowina wieloetniczna. https://bukowina.org.ua/aktualnosci/bukowinski-festiwal-nauki-19-27-czerwca-2015-dzierzoniow-i-jastrowie

Melissen, J. (2011). *Beyond the new public diplomacy*. Clingendael.

Nye, J. (2004). *Soft power: The means to success in world politics*. Public Affairs.

Ociepka, B. (2017). *Poland's new ways of public diplomacy*. Peter Lang Edition.

Protsiuk, M. (2019). Dyplomacja publiczna Polski w kontekście obchodów 100-lecia odzyskania niepodległości: Ukraiński wymiar*.* W M. З. Мальський, Р. В. Вовк, О. С. Кучик, М. З. Мальський, Р. В. Вовк, & О. Кучик (Red.), *Україна в умовах трансформації міжнародної системи безпеки* (ss. 115–120). Львівський національний університет імені Івана Франка etc.

Public Diplomacy Alumni Association. (2008). *What is public diplomacy?* http://www.publicdiplomacy.org/1.htm

Rządowy program współpracy z Polonią i Polakami za granicą w latach 2015–2020, 2015, Ministerstwo Spraw Zagranicznych RP. https://www.gov.pl/web/dyplomacja/rzadowy-program-wspolprac-z-polonia-i-polakami-za-granica-w-latach-2015-2020

Taylor, P. M. (2007). *Global communications, international communications and the media since 1945*. Routledge.

Wróblewska-Trochimiuk, E. (2018). *Pamięć różnorodności – IV Bukowiński Festiwal Nauki.* Kurier Galicyjski. https://www.kuriergalicyjski.com/actualnosci/6973-pamiec-roznorodnosci-iv-bukowinski-festiwal-nauki

Бєлєй, С. (2012). Публічна дипломатія держав середньої сили в сучасних міжнародних відносинах: досвід Канади та Нідерландів*. Наукові праці: Політологія*, *197*, 72–77. http://lib.chdu.edu.ua/pdf/naukpraci/politics/2012/197-185-14.pdf

Закон України «Про закордонних українців», 2012, http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/1582-15

Ключковська, І. М. (2008). Держава-діаспора у світових реаліях. *Наукові записки Національного університету "Острозька академія", 11*, 8–19.

Козлов, Л. (2012). Применение культурных инструментов в современной внешнеполитической практике. *Вестник Челябинского государственного университета: Политические науки*, *2012*(12(266)), 7–16.

Кулеба, Д. (2015). *Публічна дипломатія – нова зброя України в умовах гібридної війни.* Європейська правда. http://www.eurointegration.com.ua/experts/2015/09/23/7038633/

Пересунько, Т. (2016). Культурна дипломатія України в Польщі після Євромайдану: Зміст і організаційна структура. W К. Смаглій & Н. Мусієнко (Red.), *Агора: Т. 16. Зброя та культура як чинники зовнішньої політики України* (ss. 50–59). Видавничий дім "Києво-Могилянська академія".

Про затвердження Державної програми співпраці із закордонними українцями на період до 2020 року, 2018, https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/344-2018-%D0%BF

Розумна, О. (2016). Нова культурна дипломатія України: Запит на контент. W К. Смаглій & Н. Мусієнко (Red.), *Агора: Т. 16. Зброя та культура як чинники зовнішньої політики України* (ss. 42–49). Видавничий дім "Києво-Могилянська академія".

Указ Президента України Про Національну концепцію співпраці із закордонними українцями, 2006, http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/875/2006

Шамборовський, Г., & Мусієнко, Н. (2015). Завдання і можливості культурної дипломатії у розвитку сучасної держави та інститутів громадянського суспільства в Україні. W К. Смаглій & Н. Мусієнко (Red.), *Агора: Т. 14. Музеї та культурна дипломатія* (ss. 91–100). Видавничий дім "Києво-Могилянська академія".

BIBLIOGRAPHY (TRANSLITERATION)

Bielieĭ, S. (2012). Publichna dyplomatiia derzhav seredn′oï syly v suchasnykh mizhnarodnykh vidnosynakh: Dosvid Kanady ta Niderlandiv. *Naukovi pratsi: Politolohiia*, *197*, 72–77. http://lib.chdu.edu.ua/pdf/naukpraci/politics/2012/197-185-14.pdf

Faliński, S. (2011). Współpraca międzynarodowa samorządów terytorialnych: Wymiana i konkurencja: Środowiska i formy promocji Polski na świecie*. Studia i Analizy Dyplomacji Kulturalnej i Publicznej*, *2011*, 35–40.

Kieliszewski, P., & Poprawski, M. (2009). Instytucje publiczne i dyplomacja kulturalna: Potencjały i wyzwania. *Zarządzanie Publiczne*, *2009*(3(9)), 19–32.

Kliuchkovs′ka, I. M. (2008). Derzhava-diaspora u svitovykh realiiakh. *Naukovi zapysky Natsional′noho universytetu "Ostroz′ka akademiia"*, *11*, 8–19.

Kozlov, L. (2012). Primenenie kul′turnykh instrumentov v sovremennoĭ vneshnepoliticheskoĭ praktike. *Vestnik Cheliabinskogo gosudarstvennogo universiteta: Politicheskie nauki*, *2012*(12(266)), 7–16.

Krasowska, H., & Pokrzyńska, M. (2014). *Bukowińskie spotkania naukowe: Inni wśród swoich*. Kurier Galicyjski. https://www.kuriergalicyjski.com/actualnosci/report/3429-mi-dzynarodowa-konferencja-naukowa-bukowi-skie-spotkania-naukowe-inni-w-r-d-swoich

Krasowska H., & Pokrzyńska M. (2015). *Bukowiński Festiwal Nauki, 19–27 czerwca 2015 r., Dzierżoniów i Jastrowie*. Bukowina wieloetniczna. https://bukowina.org.ua/aktualnosci/bukowinski-festiwal-nauki-19-27-czerwca-2015-dzierzoniow-i-jastrowie

Kuleba, D. (2015). *Publichna dyplomatiia – nova zbroia Ukraïny v umovakh hibrydnoï viĭny*. IEvropeĭs′ka pravda. http://www.eurointegration.com.ua/experts/2015/09/23/7038633/

Melissen, J. (2011). *Beyond the new public diplomacy*. Clingendael.

Nye, J. (2004). *Soft power: The means to success in world politics*. Public Affairs.

Ociepka, B. (2017). *Poland's new ways of public diplomacy*. Peter Lang Edition.
Peresunʹko, T. (2016). Kulʹturna dyplomatiia Ukraïny v Polʹshchi pislia IEvromaĭdanu: Zmist i orhanizatsiĭna struktura. W K. Smahliĭ & N. Musiienko (Eds.), *Ahora: T. 16. Zbroia ta kulʹtura iak chynnyky zovnishnʹoï polityky Ukraïny* (pp. 50–59). Vydavnychyĭ dim "Kyievo-Mohyliansʹka akademiia".
Pro zatverdzhennia Derzhavnoï prohramy spivpratsi iz zakordonnymy ukraïntsiamy na period do 2020 roku, 2018, Verkhovna Rada Ukraïny. https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/344-2018-%D0%BF
Protsiuk, M. (2019). Dyplomacja publiczna Polski w kontekście obchodów 100-lecia odzyskania niepodległości: Ukraiński wymiar. W M. Z. Malʹsʹkyĭ, R. V. Vovk, O. S. Kuchyk, M. Z. Malʹsʹkyĭ, R. V. Vovk, & O. Kuchyk (Eds.), *Ukraïna v umovakh transformatsiï mizhnarodnoï systemy bezpeky: Mizhnarodna naukovo-praktychna konferentsiia* (pp. 115–120). Lʹvivsʹkyĭ natsionalʹnyĭ universitet imeni Ivana Franka etc.
Public Diplomacy Alumni Association. (2008). *What is public diplomacy?* http://www.publicdiplomacy.org/1.htm
Rozumna, O. (2016). Nova kulʹturna dyplomatiia Ukraïny: Zapyt na kontent. W K. Smahliĭ & N. Musiienko (Red.), *Ahora: T. 16. Zbroia ta kulʹtura iak chynnyky zovnishnʹoï polityky Ukraïny* (ss. 42–49). Vydavnychyĭ dim "Kyievo-Mohyliansʹka akademiia".
Rządowy program współpracy z Polonią i Polakami za granicą w latach 2015–2020, 2015, Ministerstwo Spraw Zagranicznych RP. https://www.gov.pl/web/dyplomacja/rzadowy-program-wspolprac-z-polonia-i-polakami-za-granica-w-latach-2015-2020
Shamborovsʹkyĭ, H., & Musiienko, N. (2015). Zavdannia i mozhlyvosti kulʹturnoï dyplomatiï u rozvytku suchasnoï derzhavy ta instytutiv hromadiansʹkoho suspilʹstva v Ukraïni. W K. Smahliĭ & N. Musiienko (Red.), *Ahora: T. 14. Muzeï ta kulʹturna dyplomatiia* (ss. 91–100). Vydavnychyĭ dim "Kyievo-Mohyliansʹka akademiia".
Taylor, P. M. (2007). *Global communications, international communications and the media since 1945.* Routledge.
Ukaz Prezydenta Ukraïny pro Natsionalʹnu kontseptsiiu spivpratsi iz zakordonnymy ukraïntsiamy, 2006, http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/875/2006
Wróblewska-Trochimiuk, E. (2018). *Pamięć różnorodności – IV Bukowiński Festiwal Nauki.* Kurier Galicyjski. https://www.kuriergalicyjski.com/actualnosci/6973-pamiec-roznorodnosci-iv-bukowinski-festiwal-nauki
Zakon Ukraïny "Pro zakordonnykh ukraïntsiv", 2012, Verkhovna Rada Ukraïny. http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/1582-15

Cultural Diplomacy in Polish-Ukrainian Relations: The Case of the "Bukovinian Meetings" International Festival of Folklore

Summary

This article deals with the analysis of cultural diplomacy in Polish-Ukrainian relations. The study stresses the role and importance of both state and non-state entities of public and cultural diplomacy in contemporary relations between Ukraine and Poland. The "Bukovinian Meetings" International Festival of Folklore is discussed as a vivid example of the implementation of the concept of soft power in Ukrainian-Polish bilateral relations.

Keywords: Poland; Ukraine; cultural diplomacy; public diplomacy; soft power; Bukovina; festival of folklore; Bukovinian Meetings

Dyplomacja kulturalna w stosunkach polsko-ukraińskich (przykład Międzynarodowego Festiwalu Folklorystycznego „Bukowińskie Spotkania")

Streszczenie

Artykuł jest poświęcony analizie dyplomacji kulturalnej w stosunkach polsko-ukraińskich. Podkreślona została rola i znaczenie zarówno państwowych, jak i niepaństwowych podmiotów dyplomacji publicznej i kulturalnej we współczesnych stosunkach między Ukrainą a Polską. Jednym z przykładów takiej działalności jest Międzynarodowy Festiwal Folklorystyczny „Bukowińskie Spotkania", który jest również żywą ilustracją zastosowania koncepcji miękkiej siły w ukraińsko-polskich relacjach dwustronnych.

Słowa kluczowe: Polska; Ukraina; dyplomacja kulturalna; dyplomacja publiczna; miękka siła; Bukowina; festiwal folklorystyczny; Bukowińskie Spotkania

Karina Stempel-Gancarczyk
Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa
https://orcid.org/0000-0002-6759-0186
karinastempel@onet.eu

TRADYCJE POLSKIE I NOWOCZESNOŚĆ RUMUŃSKA W KUCHNI MIESZKAŃCÓW BULAJU*

Kuchnia jako kategoria kulturowa

Analizę kultury danej zbiorowości przeprowadzać można na wielu płaszczyznach – jest to pole badawcze równie szerokie, jak zakres, który wybierzemy, posiłkując się dostępnymi definicjami pojęcia *kultura* (Kłoskowska, 1999, ss. 99–110). Jedno z podstawowych rozróżnień w definiowaniu kultury opiera się na dyferencjacji dotyczącej tych elementów, które mają wyłącznie funkcję znaków, oraz tych, które jako znaki mogą równocześnie pełnić funkcję „w sferze kultury rzeczywistości" (Kłoskowska, 1999, s. 105). To rozróżnienie łączy się z kolei z podziałem na czynności autoteliczne (służące bezpośredniemu zaspokajaniu potrzeb) i symboliczne. Kultura definiowana jako „sfera zjawisk semiotyczno-symbolicznych" (Kłoskowska, 1999, s. 109) obejmuje całą sferę rozmaitych odniesień. Funkcje autoteliczne, jakie pełnią elementy kultury, stanowią punkt wyjścia do analizy funkcji symbolicznych.

Jednym z elementów wyróżniających daną zbiorowość na tle innych jest jej własna tradycja kulinarna. Tradycja kulinarna, w tytule niniejszego artykułu wyrażona słowem *kuchnia*, odnosi się do zespołu praktyk związanych z jedzeniem (pożywieniem), który podlegać może analizie jako swoisty tekst kultury. Jak wskazują autorzy książki *Puszcza Sandomierska od kuchni. Między tradycją a współczesnością*, pożywienie może być analizowane jako tekst kultury, rodzaj mowy lub specyficzny język – „a więc jako zjawisko nacechowane semiotycznie – systemowe i posiadające znaczenie, utrwalane przez to zjawisko i aktywowane w kontakcie międzyludzkim i międzykulturowym" (Smyk i in., 2017, s. 10). Bywa ono także utożsamiane z „wartością kulturową", manifestującą się jako

* Artykuł powstał w ramach realizacji stypendium doktorskiego Narodowego Centrum Nauki, projekt nr 2018/28/T/HS2/00055 (Etiuda 6).

„system informacji, który przekazywany jest na drodze tradycji i edukacji, a jednocześnie podlega zmianom historycznym" (Stolična, 2010, s. 9).

W niniejszym artykule pojęcie „kuchnia Bulaju" oznacza synonim „jedzenia" rozumianego jako tekst kultury, a więc jako „wszelkie praktyki, które posiadają (niosą) znaczenia" (Skowronek, 2012, s. 281). Bogusław Skowronek, z którego tekstu pochodzi ta zwięzła definicja, przyjmuje rozumienie kategorii „jedzenia" jako (łącznie): „pokarmu", „ogólnego procesu odżywiania" oraz „jednostkowego aktu konsumpcji" (Skowronek, 2012, s. 281). „Kuchnia Bulaju" w niniejszym ujęciu odnosi się do dwóch pierwszych z wymienionych kategorii; przedmiotem analizy jest tu bowiem rodzaj pożywienia oraz sposoby jego przygotowania, a także pożywienie jako element tradycji (zwłaszcza pożywienie rozumiane jako potrawy świąteczne czy okolicznościowe).

Analiza jedzenia, zwłaszcza w odniesieniu do zmian, jakie obserwować można w tradycjach kulinarnych danej zbiorowości, pozwala na ukazanie podstaw kulturowej tożsamości danej grupy społecznej, a samą kuchnię postrzegać można jako „struktury długiego trwania" (Stolična, 2010, s. 13; por. Smyk i in., 2017, s. 12); pełni ona również ważną funkcję dychotomizującą w kategorii „swój – obcy" (Skowronek, 2012, s. 283).

W przeprowadzonej w dalszej części artykułu analizie wybranych potraw czynnikami, które zostaną wzięte pod uwagę, są elementy trwałe, wskazujące na historyczną i kulturową ciągłość doświadczeń mieszkańców Bulaju, jak również zmiany i nowe elementy, które można w tej tradycji obserwować obecnie. To one właśnie odzwierciedlają pełnię historii Polaków – potomków osadników przybyłych tu w XIX wieku m.in. z okolic Puszczy Sandomierskiej i żyjących w warunkach dominującej prawosławnej kultury rumuńskiej na Bukowinie Południowej. Stąd też zasadne wydaje się uwzględnienie spostrzeżenia Bogusława Skowronka, który uważa, że sam opis pożywienia jest wyłącznie punktem wyjścia do wskazania jego kulturowego znaczenia:

> W interpretacji jedzenia jako tekstu kultury należy zawsze rozpoznać określone ideologiczne porządki, które stoją za każdym wytwarzanym, kupowanym lub spożywanym daniem; trzeba uświadamiać, iż jedzenie i akty konsumpcji są nie tylko przejawem jednostkowej biologicznej potrzeby, ale również skutkiem uwikłania w określone dyskursy: antropologiczne, społeczne, czy polityczne. W takiej krytycznej analizie zwyczajów żywieniowych idzie o to, aby pozbawiać posiłki ich „oczywistości", demaskować uwikłanie w mechanizmy kreowania znaczeń i pokazywać ich głębsze sensy (Skowronek, 2012, s. 282).

Bulaj i jego polscy mieszkańcy – geneza społeczności

Bulaj (rum. Bulai) to wieś znajdująca się na Bukowinie rumuńskiej, położona w odległości około 4–5 km od Suczawy. W roku 2011 liczba mieszkańców wsi wynosiła 1036 (Institutul Naţional de Statistică, 2014). Osada ta obecnie stanowi część gminy Moara (il. 1), obejmującej swym zasięgiem terytorialnym

także miejscowości: Moara Nică, Moara Carp, Frumosa, Liteni, Vornicenii Mici i Vornicenii Mari.



Il. 1. Mieszkańcy Bulaju na dożynkach w Moarze, 2019.
Fot. Karina Stempel-Gancarczyk

Osadnikami, którzy przybyli tu z terenów polskich w XIX wieku, byli mieszkańcy okolic Rzeszowa (głównie powiatów ropczyckiego i kolbuszowskiego). Otton Mieczysław Żukowski oraz Marius Petraru podają, że wieś powstała w roku 1835 (Żukowski, 1914, s. 116; Petraru, 2004, s. 64). Autorzy innych opracowań wskazują daty późniejsze – rok 1855 (Kłosek, 2005, s. 49) lub – najczęściej – 1885 (Biedrzycki, 1973, s. 51; Deboveanu & Gogolewski, 1966, s. 116). Dane zgromadzone przeze mnie w toku badań terenowych pozwalają przypuszczać, że nawet jeśli ostatnie piętnastolecie wieku XIX nie było jedynym okresem, w którym Polacy osiedlali się w Bulaju, z pewnością grupa przybyszów z okolic Rzeszowa stanowiła wśród nich żywioł dominujący. Świadczą o tym zarówno zjawiska językowe, jak też zachowane elementy kultury materialnej (w tym tradycje kulinarne) oraz nieliczne zachowane dokumenty urzędowe[1].

W 1910 roku Bulaj liczył 275 mieszkańców, podczas gdy w 1890 było ich 122. Wyniki ostatniego austriackiego powszechnego spisu ludności (z roku

---

[1] Zagadnieniom tym poświęciłam fragmenty mojej pracy doktorskiej pt. *Procesy zanikania języka na podstawie badań gwar polskich na Bukowinie rumuńskiej*, 2019, Warszawa: IS PAN (wydanie książkowe: Stempel-Gancarczyk, 2020).

1910) odnosiły się nie tylko do Bulaju, ale do całej gminy Bosanci, w skład której wchodziły także inne miejscowości. W ramach powojennych repatriacji w roku 1947 z terenów obejmujących również Bulaj wyjechało 201 osób (Wieruszewska, 2001, ss. 6–7). W roku 1967 w Bulaju żyło około 85 rodzin (320 osób) (Biedrzycki, 1973, s. 200).

Spis powszechny przeprowadzony w Rumunii w roku 2011 wykazał, że w całej gminie Moara język polski jako ojczysty zadeklarowały 142 osoby (Institutul Naţional de Statistică, 2013)[2]. Ostatnie badania demograficzne prowadził w Bulaju Adam Rossmanith w latach 2011–2013. Według jego ustaleń liczba osób w polskich rodzinach w tej miejscowości wynosi 99, a wśród nich jest tylko 72 Polaków (Rossmanith, 2017, s. 407).

Kuchnia Bulaju – polskie tradycje i rumuńska nowoczesność

Pytanie o tradycje kulinarne jest jednym z tych, na które podczas badań terenowych otrzymuje się najbardziej wyczerpujące odpowiedzi. Wynika to zarówno z chęci podzielenia się przez respondentów użyteczną wiedzą (zwłaszcza przez kobiety, choć mężczyźni również bywają specjalistami w przyrządzaniu potraw lub trunków i równie chętnie o tym mówią), jak też z faktu, iż smaki, zwłaszcza smaki dzieciństwa, związane najczęściej ze sferą tradycji świątecznych, są tematami chętnie omawianymi przez respondentów. Wchodzą one w skład doświadczenia osobistego, które przywoływane jest bez negatywnych konotacji – prawidłowość tę Ernst Bloch nazwał „pozłotą wspomnień" (Bloch, 1984, s. 20). Przyrządzanie i spożywanie posiłków, zwłaszcza z perspektywy czasu, respondenci wiążą z najważniejszymi i najlepszymi chwilami w swoim życiu. Nierzadko w relacjach tych pojawiają się także opisy potraw, które wciąż istnieją w zbiorowej pamięci, ale nie są już przygotowywane. Jak zauważa Magdalena Pokrzyńska: „Z opowieści najstarszych mieszkańców Bukowiny, snutych oryginalną mową bukowińską, wyłaniają się kształty nieistniejące już w codziennej rzeczywistości społecznej, zapomniane już elementy kultury. Towarzyszą im opisy funkcjonujących jeszcze archaizmów" (Krasowska i in., 2018, ss. 200–201).

Tradycyjna kuchnia Bulaju przez długi czas opierała się na względnie stałej grupie potraw. Podstawą kuchni chłopskiej były zboża – a więc potrawy wyrabiane z mąki. W Bulaju największą popularnością cieszyła się mąka

[2] Prezes Stowarzyszenia Polaków w Bulaju „Bratnia Pomoc" Tadeusz Bisiada uważa, że dane oficjalne nie odpowiadają rzeczywistości i liczba Polaków w Bulaju jest wyższa, niż podają statystyki. Znaczna część mieszkańców wsi przebywa obecnie poza granicami miejscowości (wskutek migracji, głównie czasowych wyjazdów zarobkowych za granicę).

pszenna, choć na przykład do pieczenia chleba używano również mąki żytniej. Jeden z respondentów opowiadał o tym w następujących słowach:

> *A mama jak piekła chleby to na czym piekła? Na blachach? Czy w koszykach? Czy tak normalnie w piecu?*
> Mama piekła albo tak na piecu, ale najwiencej na blasze. Na blasze, miała różne formy na ten przykład był, jak tam piekła babe czy zawijańce jakieś, to były, wąskie chleb był. Ale ten chleb był, jak do razu piekła, to ten chleb czszymoł cały tydziń. A tera jak kupisz chleb, to nie czszyma ani dwa dni. Ani czszy dni. A późni mo taki jakiś smak, sie kruszy bardzo, nie wim, jak tego... Ale teroz i tako mąka jest, ale to jes prawda, że my dawni sialiśmy pszenice i wzaszła pszenica, sialiśmy ziemniaki, to wzeszły ziemniaki. A teroz posiejesz pszenice, wzejdzie jakieś trawy, coś tego, wszyskiego...
> *[...] A chleb najczęściej jaki? Żytni czy pszenny?*
> Pszenny. Niektórzy piekli i żytni, ale nie... u nas w domu, wiem, najlepiej sie to używało. Nie sialimy nawet żyta, tego (M-78-2017[3]).

Równie popularne, zarówno w kuchni codziennej, jak i świątecznej, były kasze (il. 2). Jak wynika z badań, w Bulaju przez długi czas zbierano i powszechnie przyrządzano kaszę gryczaną, zwaną *reczką* albo *hreczką*. Dla wielu respondentów pozostała ona „smakiem dzieciństwa", na długie lata wycofanym z kuchni. Ostatnio kasza gryczana pojawiła się w asortymencie sklepów spożywczych, choć mało prawdopodobne jest, by obecnie spełniała tak ważną rolę jak niegdyś. Respondenci wspominają nie tylko jej smak, ale też przydatność – służyła m.in. do wyrobu kiszek:

> Ja, i recke sie sioło, żeby to... jak żny^{ł}y świnie, żeby to gotowały, robiło sie kiszke. To sie robiło z recki. Bardzok dobre.
> *Co to jest?*
> Recka nie wisz, jako je?
> *To jest taka kasza?*
> Kasza.
> *Gryczana?*
> Ryczano.
> *Taka czarna, tak? Taka czarna kasza? Nie taka biała...?*

[3] Wypowiedzi respondentów zapisane są pismem prostym, wypowiedzi badaczki – kursywą; cytaty oznaczone są metryczkami, w których podana jest płeć (K – kobieta, M – mężczyzna), wiek respondenta oraz rok przeprowadzenia wywiadu. Wywiady z roku 2017 zostały przeprowadzone przeze mnie podczas trwania grantu „Mowa polska na Bukowinie Karpackiej. Dokumentacja zanikającego dziedzictwa narodowego", realizowanego w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki" w latach 2015–2018 (1bH 15 0354 83). Wywiady z roku 2019 zostały przeprowadzone w ramach wyjazdu stażowego w czasie realizacji stypendium Narodowego Centrum Nauki nr 2018/28/T/HS2/00055 (Etiuda 6).

> Tak, tak. Nie, nie. I to sie robi, to sie robiło... kiszki. Sie nadziewiało i toto było smacne, wychodziły z ty recki, sie przedawało w mieście te recke na pl’acu. Tero robio z ryżem. A do^{a}wno sie robiło z reckom, bo były maj smacne. I sie robiło. No to czsza było sioć, czsza było tyż w żarnach mlić. To tak czsza było kłaś i podniś żarna i tak... Baby stare to wiedziały $^{u̯}$uny toto zrobić, żeby nie puszczać, by nie sie... by ino popękało. By to no^{a}sienie było takie fajne, by zrobiło. Dużo sie robiło naprzód, no bo z tego sie żyło, nie było z cego żyć (K-82-2017).

O znaczeniu mąki i kasz w tradycyjnym gospodarstwie (il. 2) opowiada także inny respondent. W jego relacji pojawia się także kasza kukurydziana – jeden z podstawowych produktów kulinarnych kuchni rumuńskiej. Kasza ta oraz mąka kukurydziana służą m.in. do przygotowania mamałygi, a także innych potraw:

> Wiem, że tata mioł najlepsze żarna, były bardzo dobre te... były żarne, bo nie tarły sie bardzo ten kamień. Mocny był tak. $^{u̯}$Oprócz żarna, jak my robili, na tyn przykład, te kasze z jenczmienia, z kukurydzy białej na gołąbki, bo wtedy ryżu nie było, tak. Co to jeszcze my robili z tego... A... pszenice to $^{u̯}$ojciec, na ten przykład raz zemloł i wyszed ten, otremby wychodzom, tak, to piersze była ta czysta, taka bielutka mąka, biała, bardzo biała była, a potem te otremby, jeszcze raz my położyli do tego, i wyszed drugi gatunek... mąki. Podobny do takiej mąki, jak teraz jest, co mówiom ci, że jes szejset pińdziesiont. I poszli, jeszcze raz kładli do tego, to już wychodziła ta mąka czarniejsza troche, ciemniejsza troche ten... Ale najwiencej my używali mąki razowej, tylko raz zmielonej, tego. A co jeszcze ciekawe było, Rumuni wtedy robili, kiszki ze świni jak robili... kiszka sie mówi, nie? [...] No, to robili z ryżem czy z... kasza z kukurydzy. Białej z kuku... z białej kukurydzy. Bo na gołombki sie nie używało te żółto kukurydze, ino ta biała kukurydza, bo $^{u̯}$ona jes mientka taka, jak podobna do tego, do ryżu. I używalimy te... jak sie nazywo... gryke. Mój ... wujek, co był, jego żona była siostra z moim $^{u̯}$ojcem, to $^{u̯}$un siał te gryke i on na... w żarnach o... obrywoł, jak sie mówi, dawoł ten... te czarne szkorupe, bez tego, z tego ziarna, żeby $^{u̯}$ostała tylko gryka biała. I robił te, te kasze specjalno na tego. Polacy najwiency robili z tego ka... kiszki tego, jak bili świnie, a Rumuny robili kiszki, tego. I tera rzadko gdzie znajdziesz kogo, żeby zrobił ka... te, kiszki z tego. Ale to jes bardzo dobrze smak ma. I bardzo pasuje do tego. Wiem, że w Polsce sie robi to.
>
> *No, kasza, ta kasza gryczana...*
>
> Gryczanna, tak. [...] Ona jes dobra i zdrowa [...]. Bo to było czsza tak: raz przekrencić, bo to ta gryka jes mientka taka, raz przekręcić, położyć tam, raz przekrencić, znowu położyć gasztke ten tak... i tak to wychodzi to wszysko jednakowo, bo inaczej sie zrobi mąka z tego. Nie jest... nie jest tak dobre. To pamientam (M-78-2017).

Potrawą, która stanowiła podstawę i wyróżnik tradycyjnej kuchni Bulaju, była tzw. kapusta ziemniaczana. Na bazie zebranych informacji stwierdzić można, iż posiłek ten przygotowywany jest do czasów współczesnych tylko w dwóch miejscach: w okolicach Kolbuszowej i w zamieszkanym częściowo przez Polaków rumuńskim Bulaju. Jest to jednocześnie potrawa wyróżniająca



Il. 2. Kasze i mąki do dziś stanowią bazę kuchni Bulaju, 2019.
Fot. Karina Stempel-Gancarczyk

Polaków z Bulaju spośród pozostałych grup tworzących mniejszość polską na Bukowinie rumuńskiej.

Kapusta ziemniaczana – w Bulaju nazywana także *kapustą ziemniacanną/zimiocanną* – przygotowywana jest w najbardziej tradycyjnej formie bez dodatku kapusty. Jej bazą są kiszone ziemniaki, które stanowią o smaku tej potrawy. Tak przygotowana kapusta ziemniaczana w Kolbuszowej, skąd wywodzili się przodkowie bulajan, okraszana była skwarkami, gotowana z fasolą lub grochem (Smyk i in., 2017, s. 96). Na wyjątkowość tej potrawy zwrócił uwagę Janusz Radwański:

> Zarówno nazwa, jak i potrawa są typowe tylko i wyłącznie dla jednego regionu Puszczy Sandomierskiej – dla okolic Kolbuszowej. Niedawno zakończone przez Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej badania w ramach projektu „Dziedzictwo kulinarne mieszkańców dawnej Puszczy Sandomierskiej" potwierdziły, że *kapusta źmiocano* była znana Lasowiakom jedynie na południu dawnego puszczańskiego obszaru. Jako potrawa charakterystyczna dla kultury ludowej bardzo wąskiej grupy Lasowiaków o potwierdzonej tradycji przyrządzania, została wpisana na Listę produktów regionalnych Ministerstwa Rolnictwa i Rozwoju Wsi. Trudno o bardziej wymowny przykład związków między kulturą Mazurów z Puszczy Sandomierskiej a Mazurów z Bukowiny. Obecność tej potrawy w niezmienionej w stosunku do pierwotnej, występującej w Polsce, formie w okolicach Suczawy w drugiej dekadzie XXI w. pokazuje, że przynajmniej niektóre elementy kultury przywiezionej przez osadników w końcu XIX w. z Puszczy Sandomierskiej mogły się zachować wśród Mazurów z Bukowiny (Radwański, 2018, s. 495; por. też Smyk i in., 2017, s. 45).

Kapusta ziemniaczana w Bulaju była przygotowywana w wielu domach, na co wskazują wypowiedzi informatorów. Młodsi z respondentów pamiętają

tę potrawę z dzieciństwa jako tradycyjny polski posiłek, przygotowywany przez matki lub babcie. O tym, w jaki sposób przyrządzano ją dawniej, opowiedział jeden z rozmówców:

> W Galicji była doś... było ciężko u̯o wy... wyżywienie. Tak że wszysko, co sie należało z potrawów, wszysko czsza było skorzystać. Na ten przykład ziemniaki to... te większe ziemniaki używali ludzie, a te drobne ziemniaki dawali zwierzentom. Ale i z tych drobniutkich ziemniaków, jak były, też sie używało, były ludzie skorzys... z tego, i z tych drobniutkich zimniaków gotowali te kapuste zimniaczanne. Bo... ten taki maluśki ziemniaczek czszeba było go u̯ostrugać, tylko te, łupiny, czy jak sie mówi, to dać dla by... dla zwierząt. A z tych malutkich takich kartofli, jak były jak bób czy jak tak, takie jak u̯orzeszki, może jeszcze mniejsze, z tych ziemniaczków robili te kapuste ziemniaczane. No i to sie to gotowało tak... podrobili troche, żeby było tak, jo wim, takie na... nie wiem, na... jeden centymeter sześcienny żeby było...
> *Taką kostkę?*
> Tako kostke, tak. I... to sie do... czsza było robić o dzień naprzód. Położyli do garczka, położyli tam wody, to nakryć te ziemniaki, położyli kromeczke chleba, żeby troszke to... zaczyno sie kisić, troszeczku. I rano położyli gotować to, i gotowali, zaczym sie to zgotowało. To tego, do tej kapusty, jak sie to roz... te ziemniaki sie troszeczku tak, niktóre sie rozgotowały troche, ale żeby to mientkie było, to dawali gotowane fasole, te kraso, nie wiem, jak sie mówi po polsku, kraso, nie? [...] Czerwona i biała, tak. Stułczona, i to dawali do tego. Oprócz tego dawali, jak jeszcze by lepsza była, to dawali skwarki, osmażone z cebulkom, i to było maszczenie tej kapusty, to było takie troszke gęste, tego. I to było... na to nazywali kapuste ziemniaczano. Jo, według mnie sie bardzo to lubieli, no, dobre...
> *A kapustę dawali taką zwykłą czy kiszoną?*
> Nie, nie, nie, to z... ten, te potrawe, co jo teroz wyłożyłem, to nazywali kapuste ziemniaczano.
> *Czyli kapusty tam nie dawali wcale...*
> Wcale! Nic, ani nie było z tego... Tak mówie, nie wim, czy to prawnie mówili to, czy nie, ale wiem, że tego mówili kapuste ziemniaczano. [...] Ale to pochodzi jeszcze z Galicji, te, bo tam sie używali, bo tam była bieda. Nie była taka bie... jak u nas, to było na stare, duże ziemniaki, sie robiło kostki tego, bo jes z czego. A u̯oni i sto... tego. Dlatego u̯ojciec nie bardzo chciał pojechać do Polski, tam gdzie so ziemie, rola była troche tego... Mówił, że nie tak bardzo sie żyje lentko na roli, jak tu, a tu jest ziemia była lepsza... [...].
> *A jak te ziemniaki gotowali, jak się troszkę zakwasiły, to ten chleb wyjmowali, czy razem z tym... [gotowali]?*
> Nie, nie, nie, to razem gotowali. Bo to kromeczka była, to nic tak... A to było takie naciągli... sześ–siedem litrów było tego (M-78-2017).

Młodsi mieszkańcy Bulaju pamiętają z reguły jedynie nazwę tej potrawy, a przepis na nią, który podawali mi przedstawiciele starszego pokolenia, uległ znaczącym modyfikacjom. Obecnie bardzo często utożsamia się ją z bigosem:

> No to jak były Polaki casem u nos, przynoszały kapuste w słoikach tako z mięsem. To była kapusta zimniocanno, ale już kładły do słoików, u̯od jesieni miały...[...]. Ka-

pusta zimniocano tak sie kładzie, sie na... sie kładzie kapuste, zgotuje sie kapuste kwaśno, zioberka ze świni uwendzone i fasole, ale kapusta sie gotuje ᵘ̯osobno, a fasol'e ᵘ̯osobno. I kartofle. I to jak zgotujesz wszysko, zamiszosz, jeszce gotujesz z pół godziny, do razu, i z temi zioberkamy, tak żeby było dobrze gotowane, to kapusta ziemniacanna. [...] Smak. I potem jeszcze zagotujesz tak pół, pół godziny... To jes robota, to jes wiency robota, ale tak Polaki downo gotowały te... [...] Tutaj. Nie wim, skond, ale gotowały (K-62-2017).

Dzisiaj kapustę ziemniaczaną nadal gotują co najmniej trzy mieszkanki wsi oraz mieszkająca poza Bulajem córka jednej z najstarszych respondentek (il. 3). Do jej przygotowania wykorzystuje się m.in. następujący przepis:

Wprzódzi miałam siekoc, to i tero je siekoc. Do putni siekasz tak o, żeby drobno było. A tero [...] nożem kraje, drobniutko tak. Ale u mnie to źle, bo nie mom kartofli tych biołych, ino te cerwone i troszku... troszku sie gotuje straśnie, bo so... te cerwone so... kwarde takie trochu. [...] Letnio wode sie zaleje i kładzie sie tak dziś do jutra. Tak i potem... jo kiedyś zrobiła rano i wiecór-em gotowała. A nieroz to sie kwaśnieje trochu, że lepsze, ale nie czsza, dobre i takie. I potem rano kłade gotować, kłade, mom szynke, zioberka takie, mienso, takie do tego... Fasole sie osobno gotuje. [...] I potem sie pomiszo razem z tym... I potem sie robi słonine i szkwarki.
I wy kapusty nie dajecie do tego?
Jaki kapusty?
Kapusty.
Kapusta kapusta? Nie.
To dlaczego to się to nazywa kapusta?
Ziemniocanno. Tak sie nazywa (B-K-82-2019).



Il. 3. Kapusta ziemniaczana przygotowana przez Annę Wołoszczuk, Bulaj, 2019. Fot. Karina Stempel-Gancarczyk

Kapustę ziemniaczaną można przygotowywać w Bulaju na wiele sposobów: ugniatając ziemniaki i fasolę lub też ich nie rozdrabniając; bazując wyłącznie na ziemniakach i fasoli lub dodając drobno posiekanej kapusty. Oto jeszcze jeden zarejestrowany przepis:

> Ziemniaki sie oczyści i pokraja sie na drobniutko. Pokraja sie. I położy sie tak do ciepła troche, żeby z wodom, żeby woda przykryła, żeby w tym garku, żeby woda była pełno. I na drugi dzień sie kładzie gotować. Jak to troszki jes może tak zakwaśniałe, to te wode możno wyloć, a drugi wloć, a jag nie, to z tom wodom możno gotować. I tu, ona sie tu gotuje, a tu położysz fasole zgotować, jak sie to wszystko pogotuje, fasole sie stłuce i położy sie tam. I tu słoniny sie nasmaży, tak doś ty słoniny. I pokraja sie cebul'ke, żeby to pachneło. I daje sie tam. A jak jest jako kawołek jakiego miensa, to możno wrazić tamok. Abo słoniny kawołek... I to je bardzo dobre. [...] To z Polski to jedzenie tutej, tutej sie naśmiwały casem, tak o, ale to bardzo dobre. My to starsi lubiemy (K-90-2019).

Kapusta ziemniaczana była posiłkiem codziennym, symbolem kuchni chłopskiej, w której nic nie mogło się zmarnować. Przygotowywano ją zawsze wtedy, gdy potrzebowano posiłku treściwego.

Z kolei zasady przyrządzania posiłków „specjalnych" regulował i wciąż reguluje kalendarz liturgiczny. W przypadku Polaków mieszkających w Bulaju – rzymskich katolików żyjących w otoczeniu społeczności rumuńskiej – *sacrum* związane z posiłkami wzmacniane było odrębnością zwyczajów i czasu ich praktykowania względem dominującej kultury prawosławnej. Kalendarz liturgiczny rozpoczynał się w pierwszą niedzielę adwentu. Kończące go święta Bożego Narodzenia, w wyniku reformy kalendarza obchodzone w Rumunii w tym samym czasie przez katolików i wyznawców prawosławia (Kocój, 2013, s. 78), w każdym domu poprzedzała wspólna wigilia. Wielkanoc z kolei po reformie kalendarza z 1924 roku w prawosławnej Rumunii obchodzi się nadal według kalendarza juliańskiego (a więc późnej niż u katolików, por. Kocój, 2013, s. 78). Do obu tych świąt Polacy bukowińscy przygotowywali się niezwykle starannie. *Sacrum* obejmowało również potrawy, które można było wówczas spożywać.

Mieszkańcy Bulaju w swoich wypowiedziach zwracają uwagę na to, że tradycyjna wieczerza wigilijna w czasach ich dzieciństwa czy młodości różniła się od tej, jaką przyrządza się obecnie, mimo starań, by zachować jak najwięcej polskich, tradycyjnych elementów. Świadczy o tym następująca relacja:

> Na pust to robio gołombki z u̯oliwom, bez miensa, robio pierogi z kapustom kiszonom, krajano, smażono, pszenice, co sie gotuje [...]. [Na Wigilię] zgotuje sie pszenice, nie tako rzodko bardzo, jak kto lubi, kładzie sie orzechy, mlite, takie kawałecki, orzechy, so te... rodzynki, te figi [...]. I opłatek jak sie u̯omało, sie złdowało stół, zmówiły pocirz, jedzenia... śliwki suszone i jabka krajane, tak my krajali. Dobre było toto, dobre. Gruszki takie suszone i gruszki mal'uśkie takie w piecu suszylimy i na bl'achach, i potem wyciągali, wyschły, to kładlimy tak na strychu, na deszkach, by to nie zapl'eśniało. I potym jak na Wilije, i potym jak zostało, i po

Bożym Narodzeniu. Babka nom to godała, to dwanaście jedzeniów. Ryby, śl'edzie. [...] To wszysko na stol'e sie kładło i świcki sie zaświciło [...], mówiły sie pocirz [...], i opłatek, kładli miodu, tak dwa kawałecki o do kupy [...], jag nie było miodu, to było cukru. [...] Domy były takie maj rzadkie, nie było tak domów dużo [jak] tero je, to chodziły, jadły, co miały, co nie miały, piły. Downi dwanaście jedzeniów to tak były: gołąbki na pust, pszenica, pierogi, masliny, śliwki... [...], fasol'a, śledzie, suski, śliwki, grzyby, bosz pośny z ^{u}oliwom, kładli grzyby do boszczu, z fasolom, z kluskamy. [...] Czsza było dwanaście jedzeniów (K-80-2013).

W zaprezentowanym powyżej „tradycyjnym" bulajskim przepisie na wieczerzę wigilijną dostrzec można elementy nowoczesne – rumuńskie, których wyjątkowość w kuchni polskiej nie jest uświadamiana przez respondentów. Jako stałe składniki współczesnej kuchni Polaków w Bulaju nie wydają się im one kulturowo obce. Mowa tu o *maslinach* – czyli oliwkach, które w Rumunii są wykorzystywane w znacznie szerszym zakresie niż w Polsce, a których nie można zaliczyć do polskiego kulinarnego dziedzictwa kulturowego.

Elementem przynależnym do niego jest za to prawdopodobnie potrawa nazywana w Bulaju *pszenicą* (il. 4):

To na wilijo sie ładowało, wilijo. Ładowało sie tak: se pościło w te^{y}n dzień, nie jadło sie mięsa, nie jadło sie mlika, to sie ładowało tak. Robiło sie pierogi z kapustom, pierogi z powidłem, robiło sie hałuszki takie posne z cebulom i z tak... z pomidoramy z te^{y}m, robiło sie grzyby, robi^{ł}a sie pszenica, gotowała sie pszenica



Il. 4. Stempa używana do przygotowania „pszenicy".
Własność pani Józefiny Białek, Bulaj, 2017.
Fot. Karina Stempel-Gancarczyk

i sie robiło na wilije, tak czsza było dwo^{a}naście tych przyładowanych. Dwo^{a}nascie sie rachowało i chlib, piekły sie i pącki [...]. Pszenice jedzo, pierogi z kapustom lubio, że jem robie, grzyby jim robie, to to jedzo. A pszenice, to to... no bo zrobisz z makiem, z $^{u̯}$orzechamy, dobro pszenica tako. I z miodem. I to jedzo. Al'e tak drugie... nie, to drugie nie jedzo tak, nie ładuje sie tyl'o. Al'e zawsze mowa, i rybe, i wszysko mowa na...
A tę pszenicę to się gotuje razem z tym miodem i makiem?
Nie. Pszenice sie bierze i... je tero pszenica na przedo^{u}j, utułcono. A naprzód jo mom stempe tako, tukłam pszenice wywiołam fajnie, wymyłam jo i położyłam, zgotowałam, pszenice, i dopier pote^{y}m sie robiło z... makiem i z psze... z tym, z o^{u}rzechami, z cukrem abo mioduś położył. I zrobił^{e}ś pszenice, to na wilijo sie i zawsze , to $^{u̯}$uny lubio wszyskie, robiwa. Pszenice (K-82-2017).

Jak się wydaje, potrawa ta mogła być przywieziona przez osadników polskich jeszcze w XIX wieku. Wilhelm Gaj-Piotrowski podaje bowiem, że kutia, czyli *ochrostana* pszenica z miodem i makiem, była jedną z potraw wigilijnych obecnych na stołach chłopskich w okolicach Puszczy Sandomierskiej aż do wybuchu do I wojny światowej (Gaj-Piotrowski, 1967, s. 27; za: Smyk i in., 2017, ss. 148–149).

Niezwykłe połączenie tradycji i nowoczesności dostrzec można w tradycjach kulinarnych dotyczących najważniejszych świąt w katolickim kalendarzu liturgicznym, czyli Świąt Wielkanocnych. Mieszkańcy Bulaju przygotowują koszyczki, w których znajdują się pewne stałe potrawy (jajka, babka wielkanocna, wędliny, masło, często również chrzan i sól). Większą część święconki stanowią natomiast elementy, które świadczą wyraźnie o indywidualnym podejściu do przygotowywania wielkanocnego koszyczka. Jeśli chodzi o sposoby barwienia pisanek, obecnie wykorzystuje się do tego gotowe barwniki dostępne w sklepach. Oto fragment wywiadu z respondentką, która, jak sama mówi, jako jedyna maluje we wsi pisanki woskiem:

Na święta co będzie pani szykować? Będzie pani szykować święconkę?
A Boże, to jo jak nie? Jo świnconke. To jak jo świnconke... Robie barana z masła, robie barana pieczonego.
Naprawdę? Robicie baran(k)a pieczonego?
Tak, mom te, jak sie mówi, forme. To i do kościoła zawsze, siostra kościelna to mi mówi, że już w poniedziałek Wielgi Tydzień to mi da, bo $^{u̯}$ona piecze barana i $^{u̯}$ona tam tyż kładzie tego baranka, taki ładny baranek jes, to kładzie go przed tam, przed oļtarzem, ładnie go tego baranka. Tak, pieke barana z ciasta. [...]
A maluje pani jajka?
Mal'uje.
A czym?
Czym mal'uje? Piszem, tem... piskom, mom takie, co pisze sie jajka i $^{u̯}$od pszczół, tak jak $^{u̯}$un, woskiem.
Woskiem pani robi? To chyba pani jedyna [tutaj].
Nie, nik wiency nie robi, ino jo.
Właśnie, co się kogo pytam, to mówią, że woskiem nie robią.

Jo ino robie, wiency nik nie robi. Ale jo robie. Jak ni ma jajka opisanego woskiem i napisane Chrystus Zmartwychwstał, to u mnie nie je Wielkanoc. Jo tak se zawsze robie. I mom i wosk, i mom to, co pisze, i wszysko mom. Jo se zrobie tak, i toto, no to i jajka, no pisanki, jak to mówio. Jajko, pisanki, kawałecek kiełbasy, no i tego barana z chl'eba. Z kozonaku, o widzisz, teraz se przypomniałam, bo ni mogłam se przypomnić, jak to kozonak mówio Rumuny, tego chl'eba takiego dobrego, no ji masło, al'e masło, robie barana z masła, tyż baranka, na takim, ${}^{\text{u̯}}$o na takim o talerzyku, takiego ładnego, ten, i toto. To kładę. I kładem tam krzonu, no soli zawsze tyż tam troszecuśku. To kłade do koszyka. No, tam kiełbasa jakoś, jakiś kawałeczek szynki, jakieś cosik tam, takie no. Toto kłade (K-71-2017).

W niektórych domach stałym elementem świąt wielkanocnych jest pieczenie jagnięciny. Rozmówcy często wspominają także o nowoczesnym aspekcie świąt – prezentach wielkanocnych dla dzieci oraz wręczaniu okolicznościowych słodyczy:

Tak. Na Wielganoc u nos zawdy sie piece jagnie. Jagnie zawdy... na Wielganoc nie czsza, żeby brakowało jagnie, kupione, młode, i to sie robi piecenie. Piecenie, i to supa, jak to sie nazywo, ciorba...
Zupa, uhm.
Zupa z... tyż z jagnieńcia. I ten drop. Drop to jest... to wszystko ze środka, zmiele sie i położy sie cebuli, pietruszki i papryke i to sie zrobi takie, w blasze sie upiece taki drop, to wszyskie takie...
Taki pasztet, tak?
Taki pasztet. Taki pasztet. Sie do do maszyne, wszysko sie zmiele, położy sie jaja i to sie upiece. To na Wielganoc to jedzenie, tam wszyski, wszendzie [...]. Tak, u nos szynki, tak, jajka gotowane...
Tak, jajka gotowane...
I to jajka sie tak tułce, jak Hristˈos anwˈiat sie godo, Chrystus zmartwychwstał...
Tak, stukacie się tymi jajkami, tak?
Tak, tak. Stukamy sie. Stukamy sie z tymi jajkami. To dzieci, potem, na drugi dzień.
A dzieci dostają jakieś prezenty na Wielkanoc czy nie? [...].
Tak, tak, to zajonce, takie zajoncki sie kupuje z czekolady abo... zawdy sie daje dzieciom.
A, dzieci dostają po prostu takie czekoladki?
Dostajom. Takie czekoladki, takie jajka takie z czekoladki. To nawet ksiondz w kościele kożdemu dziecku, kożdemu dziecku wielo mo, to jak to chtóry przyjdzie do kościoła na Wielganoc, dostanie jajko, ale nie ${}^{\text{u̯}}$od kury jajko. Dał, dał jednego roku, ${}^{\text{u̯}}$one majo kury, i jeden rok wszyskie takie wyrysowały, dały dzieciom, tuta^{e}j. A i chyba w mieście, nie wiem w mieście. Jo jak byłam, nie dawało sie. Nie dostałam ani ro^{a}z. Bo szłam do kościoła, ale może wiecór, może w nocy sie dawało, ale my tak w nocy nie szli, dzieci... Na Wielganoc szłam, jak byłam dużo, ale nie... nie dawało sie, tutej na Bulaju to ksiondz daje (K-62-2017).

Jak pokazuje materiał wizualny zebrany podczas badań terenowych (il. 5), w koszyczkach wielkanocnych oprócz tradycyjnych potraw pojawiają się także na wskroś egzotyczne elementy w postaci choćby owoców

cytrusowych (lub np. bananów), warzyw (np. pomidorów, ogórków czy szczypiorku) lub wielu gatunków wędlin czy mięs. Trudno znaleźć genezę tej nowej tradycji. Prawdopodobną wydaje się teoria, że potrawy wkładane do koszyczka spełniały i spełniają funkcję prestiżową i życzeniową – im więcej ich jest i im bogatszy ich asortyment, tym wyższy status rodziny i większa nadzieja na przyszłe powodzenie.








Il. 5. Koszyczki wielkanocne w Bulaju.
Zdjęcia udostępnione przez mieszkańców wsi, 2019

Zakończenie

Przedstawiony opis tradycji i nowoczesności w kuchni Bulaju jest zaledwie szkicem tej niezwykłej kulinarnej odsłony kultury żyjących tam Polaków. Każda z przygotowywanych potraw wzbogacała się tutaj o elementy kuchni miejscowej, choćby z racji dostępności lub powszechności składników. Swoisty bukowiński tygiel kulturowy w tym ujęciu można metaforycznie przedstawić jako stół, na którym obok „polskiej" gryki leżą „rumuńskie" oliwki.

Zmiany w kuchni Bulaju znajdują odzwierciedlenie także w języku, w którym dla nowych desygnatów brakuje gwarowych określeń (dlatego np. *oliwki* są leksemem znanym niewielu respondentom; zastępują go *masliny* (rum. *maslină* – oliwka), podobnie jak *viniety* (rum. *vânătă* – bakłażan) to odpowiednik bardzo popularnych w rumuńskiej kuchni bakłażanów, których nie znali przodkowie bulajskich Polaków przybyli tu w wieku XIX.

Kuchnia, podobnie jak każdy inny tekst kultury, wymaga dogłębnych studiów i podobnie jak inne obszary ludzkiej aktywności społecznej jest w stanie dostarczyć danych, na podstawie których można poznać nie tylko współczesność, ale również historię danej grupy. Jak pisał Claude Lévi-Strauss, dzięki analizie systemu kulinarnego, jak również jego odniesień socjologicznych, ekonomicznych czy religijnych „można by odkryć, co w każdym poszczególnym przypadku tworzy z kuchni danego społeczeństwa rodzaj mowy, w której wykłada ono nieświadomie całą swoją strukturę [...]” (Lévi-Strauss, 2008, s. 63). Kuchnia Bulaju odzwierciedla połączenie polskiej tradycji, nierzadko sięgającej do XIX wieku, oraz rumuńskiej nowoczesności, a więc czasów współczesnych. Oba te „kulinarne wątki” przeplatają się, dając w efekcie niepowtarzalne smaki i zapachy, jakie znaleźć można tylko w tej jednej, polsko-rumuńskiej wsi na Bukowinie południowej.

SPIS ILUSTRACJI

Fotografie z roku 2017 zostały wykonane podczas trwania grantu „Mowa polska na Bukowinie Karpackiej. Dokumentacja zanikającego dziedzictwa narodowego”, realizowanego w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2015–2018 (1bH 15 0354 83).

Fotografie z roku 2019, o ile nie pochodzą z archiwów udostępnionych przez mieszkańców Bulaju, zostały wykonane w ramach wyjazdu stażowego w czasie realizacji stypendium Narodowego Centrum Nauki nr 2018/28/T/HS2/00055 (Etiuda 6).

1. Mieszkańcy Bulaju na dożynkach w Moarze, 2019.
2. Kasze i mąki do dziś stanowią bazę kuchni Bulaju, 2019.
3. Kapusta ziemniaczana przygotowana przez Annę Wołoszczuk, Bulaj, 2019.
4. Stempa używana do wyrobu „pszenicy”. Własność pani Józefiny Białek, Bulaj, 2017.
5. Koszyczki wielkanocne w Bulaju. Zdjęcia udostępnione przez mieszkańców wsi, 2019.

BIBLIOGRAFIA

Biedrzycki, E. (1973). *Historia Polaków na Bukowinie*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Bloch, E. (1984). Czy istnieje przyszłość w przeszłości? W J. Kurczewska & J. Szacki (Red.), *Tradycja i nowoczesność* (ss. 14–29). Czytelnik.

Deboveanu, E., & Gogolewski, S. (1966). Przegląd gwar polskich na terenie Rumunii. *Język Polski*, *1966*(66), 112–131.

Gaj-Piotrowski, W. (1967). *Kultura społeczna ludu z okolic Rozwadowa*. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Institutul Naţional de Statistică. (2013). *Tab. 6: Populaţia stabilă pe sexe şi starea civilă, după grupa de vârstă – categorii de localităţi*. http://www.recensamantromania.ro/wp-content/uploads/2013/07/sR_TAB_6.xls

Institutul Naţional de Statistică. (2014). *Populaţia stabilă pe judeţe, municipii, oraşe şi localităti componenete la RPL_2011*. http://www.recensamantromania.ro/wp-content/uploads/2014/01/rpl_2011_populatia-pe-categorii-de-localitati.xls

Kłosek, E. (2005). *Świadomość etniczna i kultura społeczności polskiej we wsiach Bukowiny rumuńskiej*. Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.

Kocój, E. (2013). *Pamięć starych wieków: Symbolika czasu w rumuńskim kalendarzu prawosławnym*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Kłoskowska, A. (1999). Kultura. W Z. Bokszański (Red.), *Encyklopedia socjologii* (s. 99–110). Oficyna Naukowa.

Petraru, M. (2004). *Polacy na Bukowinie w latach 1775–1918: Z dziejów osadnictwa polskiego*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Krasowska, H., Pokrzyńska, M., & Suchomłynow, L. A. (2018). *Świadectwo zanikającego dziedzictwa: Mowa polska na Bukowinie: Rumunia – Ukraina*. Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk.

Lévi-Strauss, C. (2008). Trójkąt kulinarny. W M. Szpakowska (Red.), *Antropologia ciała: Zagadnienia i wybór tekstów* (ss. 57–63). Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Radwański, J. (2018). Język i kultura Mazurów spod Kolbuszowej jako kontekst do badań Mazurów z Bulaju. W K. Stempel-Gancarczyk & Elżbieta Wieruszewska-Calistru (Red.), *Związki polsko-rumuńskie w historii i kulturze / Legăturii istorice şi culturale polono-române* (ss. 490–498). Związek Polaków w Rumunii

Rossmanith, A. (2017). Język polski, struktura etniczna i religijna w skupiskach polskich na Bukowinie w latach 2011–2013 w świetle badań terenowych. W E. Wieruszewska-Calistru & K. Stempel-Gancarczyk (Red.), *Historia i dzień dzisiejszy relacji polsko-rumuńskich / Istoria și prezentul relațiilor polono-române* (ss. 404–415). Związek Polaków w Rumunii.

Skowronek, B. (2012). Jedzenie jako tekst kultury: Zarys problemu. *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis*: *Studia Historicolitteraria*, *12*, 281–289.

Smyk, K., Pudłocki, T., & Wodzińska, I. (Red.). (2017). *Puszcza Sandomierska od kuchni: Między tradycją a współczesnością*. Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej.

Stempel-Gancarczyk, K. (2020). *Procesy zanikania języka na podstawie badań gwar polskich na Bukowinie rumuńskiej*. Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk.

Stolična, R. (2010). O metodologii badań nad pożywieniem. W R. Stolična & A. Drożdż (Red.), *Historie kuchenne: Rola i znaczenie pożywienia w kulturze* (ss. 8–14). Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Wieruszewska, E. (2001). Bulaj. *Polonus*, *2001*(12), 6–7.

Żukowski, O. M. (1914). *Bukowina pod względem topograficznym, statystycznym i historycznym ze szczególnym uwzględnieniem żywiołu polskiego*. Skład gł. w Księgarni Gubrynowicza i Syna, Księgarnia Uniwersytecka.

Polish Traditions and Romanian Modernity in the Cuisine of the Inhabitants of Bulai

Summary

This article concerns the material effects of cultural contacts observed in the culinary traditions of the Polish inhabitants of Bulai (a village in Romanian Bukovina). Thanks to the preservation of elements of their culinary traditions from around 150 years ago, this domain, like their local Polish speech, can be a testimony of their history. At the same time, it is an illustration of the cultural changes that took place in Bulai under the influence of Romanian culture.

Keywords: culinary traditions; cultural contacts, Romanian Bukovina; Polish diaspora

Tradycje polskie i nowoczesność rumuńska w kuchni mieszkańców Bulaju

Streszczenie

Artykuł dotyczy materialnych efektów kontaktów kulturowych obserwowanych w tradycjach kulinarnych polskich mieszkańców Bulaju (miejscowości w granicach rumuńskiej Bukowiny). Obszar ten, podobnie jak mowa Polaków w Bulaju, stanowić może świadectwo ich historii, dzięki zachowaniu elementów tradycji kulinarnych sprzed około 150 lat, a jednocześnie ilustrację zmian kulturowych, jakie zaszły w Bulaju pod wpływem kultury rumuńskiej.

Słowa kluczowe: tradycje kulinarne; kontakty kulturowe; Bukowina rumuńska; Polonia

Ewa Wróblewska-Trochimiuk
Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa
https://orcid.org/0000-0002-1594-3306
ewa.wroblewska@ispan.waw.pl

O POTRZEBIE WIDZIALNOŚCI. DZIEDZICTWO KULTUROWE A KULTURA WIZUALNA

Jedną z podstawowych metafor, która wpłynęła na sposób myślenia o obrazach, jest metafora otwartego okna, opisana przez włoskiego malarza i filozofa Leona Battistę Albertiego w pracy *De pictura*: „Najpierw na powierzchni, na której mam malować, kreślę dowolnej wielkości czworobok o kątach prostych, który stanowi dla mnie jak gdyby otwarte okno (*aperta fenestra*), przez które widać «historię»" (Alberti, 1963, s. 19). Ramy, o których pisze Alberti, podobnie zresztą jak ramy okna, stają się więc rodzajem medium, które nie tylko uświadamia patrzącemu, że to, co ogląda, znajduje się w innej przestrzeni, ale również wyznacza pole widzenia. Choć dzisiaj wiemy, że z fenomenologicznego punktu widzenia nie da się obrazu jednoznacznie utożsamić z oknem (Wiesing, 2012, s. 115), choćby z tego powodu, że przy spojrzeniu przez okno mamy świadomość realnej obecności tego, co widziane, natomiast w przypadku obrazu zdajemy sobie sprawę z nieobecności – czy też zapośredniczenia – obiektu-obrazu, przywołana metafora Albertiego posłuży mi za punkt wyjścia do rozważań na temat wpisanej w materialne i niematerialne dziedzictwo kulturowe potrzebie widzialności.

Jedna z najczęściej przytaczanych definicji dziedzictwa kulturowego mówi, że jest to zasób materialnych oraz niematerialnych wytworów kultury i związane z nimi wartości duchowe, obyczajowość i historia, które czynią te wytwory godnymi ochrony (Pruszyński, 2001, s. 50). Dziedzictwo kulturowe chciałabym jednak traktować szerzej i rozumieć w kategoriach dyskursu tworzonego w procesie budowania korpusu mediów (miejsc, przedmiotów, praktyk) tożsamości zbiorowych. Jednym z istotnych elementów tego dyskursu jest tworzenie wyobrażeń, a zatem wywołanych w świadomości obrazów przedmiotu, osoby lub sytuacji (wy-obrażeń). Na proces ten składają się zróżnicowane taktyki kulturowej aranżacji, reprodukcji oraz kreacji wizualnych reprezentacji określonych przejawów kultury.

Tak rozumiane pojęcie dziedzictwa kulturowego stało się dla różnego rodzaju wytworów kultury, zarówno materialnych i niematerialnych, rodzajem medium, które można porównać z ramami obrazu. Innymi słowy ustanowienie tego kluczowego pojęcia, które odbyło się na mocy Konwencji w sprawie ochrony światowego dziedzictwa kulturalnego i naturalnego, przyjętej przez UNESCO w 1972 roku, następnie uzupełnione o szereg innych dokumentów, w tym Konwencję UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego w 2003 roku, zdeterminowało sposób widzenia rozmaitych przejawów działalności człowieka, przyjmując kształt ramy – czy to okiennej, czy obrazowej – przez którą patrzymy na duchowy i materialny dorobek społeczeństw.

Zasygnalizowana na początku różnica fenomenologiczna między obiektami widzianymi przez dwa pozornie zbieżne typy ram przekłada się również na sposób widzenia kultury przez pryzmat fenomenu dziedzictwa kulturowego. Z jednej strony bowiem – podobnie jak w przypadku okola okiennego – mamy do czynienia z realną obecnością wytworów działalności człowieka, z drugiej zaś – jak w sytuacji oprawy obrazu – widzimy tylko określony, odpowiednio sformatowany i niejako przystosowany do oka odbiorcy fragment. W jednym i drugim przypadku zjawisko dziedzictwa kulturowego rozumiane jako pewien klucz do czytania i interpretowania kultury staje się katalizatorem widzialności danej kultury. Ramy obrazu i ramy okna pozwalają nam ten obraz uchwycić, skategoryzować, zrozumieć, a następnie wytworzyć na jego temat wiedzę.

Ze względu na tematykę niniejszego tomu będę się przede wszystkim posługiwać przykładami z obszaru kultury bukowińskiej. Opracowania dotyczące Bukowiny dotyczą w pierwszej kolejności jej złożonej przeszłości oraz związanej z nią skomplikowanej mozaiki etnicznej i językowej. Bukowina jest obiektem badań historyków, językoznawców, etnologów i socjologów. Stosunkowo niewiele naukowej uwagi poświęca się jednak wizualnemu aspektowi tej kultury. Moim celem nie jest wszakże analiza całego archiwum obrazów, jakie kultura ta wytworzyła. W miejsce tego zamierzam na przykładzie kultury bukowińskiej pokazać ujawniającą się potrzebę widzialności, którą wywołuje fenomen dziedzictwa kulturowego rozumiany jako dyskurs.

Choć na liście światowego dziedzictwa UNESCO widnieje zaledwie kilka obiektów znajdujących się na obszarze Bukowiny północnej i południowej, stale podejmowane są działania, by ten spis poszerzać. Poza tym fakt, że jakiś obiekt czy usankcjonowane tradycją praktyki kulturowe na rzeczonej liście (jeszcze) się nie znalazły, nie oznacza, że wytworów tej kultury nie okala dyskurs dziedzictwa kulturowego. Przedstawiciele różnego typu instytucji (państwowych i pozarządowych), a także grup interesów (animatorzy kultury, lokalni działacze, naukowcy) stale podejmują wysiłek na rzecz wpisania wytworów tej kultury w mapę globalnego dziedzictwa kulturowego. Nieprzypadkowo wywołuję tu pojęcie mapy, która jest również specyficznym obrazem tworzącym wizualne reprezentacje i wyobrażenia. Jeśli spojrzymy na

prezentowane przez UNESCO topografie, uwagę zwróci fakt, że zdecydowana większość zinwentaryzowanych i uznanych za światowe dziedzictwo kulturowe obiektów znajduje się w Europie Zachodniej. Mapa ta – choć z założenia dynamiczna, otwarta na zmiany i uzupełnienia – tworzy obraz samoświadomej, ale również zorientowanej na pielęgnowanie swoich tradycji zachodniej części Europy, kontrastując ją niejako z nierozpoznaną (również przez samą siebie) częścią wschodnią. Pozytywnym aspektem tego mapo-obrazu jest to, że daje on mimo wszystko nadzieję na eksplozję widzialności kultur wschodniej części Europy, które w niedalekiej przyszłości być może zapragną zaznaczyć się na mapie dziedzictwa, uzupełniając to, co ze względu na dominujący tu do niedawna sposób zarządzania kulturą zostało zmarginalizowane i przemilczane. Dbałość o dziedzictwo kulturowe, w którym przejawiały się różnego rodzaju regionalizmy, lokalności i heterogeniczne społeczności, nie była bowiem priorytetem poprzedniego systemu kreującego swego rodzaju „przestrzeń nieobecności" (Kocój, 2016, s. 194). Proces uwidaczniania niehomogenicznego dziedzictwa kulturowego odbywa się jednak stopniowo i niespiesznie.

Krok 1. Wycofać się, żeby zobaczyć siebie

Warunkiem rozpoczęcia procesu uwidzialniania (czynienia siebie widzialnym) jest zdefiniowanie i stworzenie obrazu samego siebie. Innymi słowy dysponenci kultury za pomocą zróżnicowanych kodów wizualnych tworzą „wy-obrażenie" samych siebie, a następnie zgodnie z przyjętymi taktykami „wy-obrażeniem" tym zarządzają. Tworzenie takiego autoportretu wymaga dość specyficznej umiejętności. Lambert Wiesing pisze, że obraz powstaje w następujący sposób: „Widzimy coś, cofamy się, utrwalamy obraz" (Wiesing, 2012, s. 18). Przekładając tę konstatację na sytuację nakładania ram dziedzictwa kulturowego na własną kulturę, można przedstawić to w następującej kolejności: widzimy wytwory własnej kultury; przyjmujemy pozycję quasi-zewnętrznego obserwatora, która pozwala nam uchwycić sedno tego, co widzimy; nadajemy kształt obrazowi i rejestrujemy go. Wiesing podkreśla, że rzeczone cofnięcie to przesunięcie się w sobie w osobliwe nie-miejsce. Rozumiem je w omawianym przypadku jako metapoziom, obrzeża widzenia własnej kultury, zewnętrze oko, za pomocą którego lepiej widać obiekt przyszłego obrazu. Potrzebę wyjścia poza doraźne i konkretne doświadczenie opisuje również Jean-Paul Sartre: „Aby świadomość mogła wyobrażać, musi z natury swej umykać światu, musi sama z siebie przyjmować pozycję odwrotu od świata" (Sartre, 1970, s. 327). Możliwość tworzenia obrazu czy „wy-obrażania" jest więc nierozerwalnie związana ze zdolnością izolowania się od świata przedmiotowego.

Umiejętność produkowania obrazów jest więc kluczowa dla „możliwości świadomości i ludzkiej egzystencji" (Wiesing, 2012, s. 21), a zatem dla

konstytuowania lub poszerzania granic własnej podmiotowości. „Wy-obrażanie" jest z kolei czynnością orientacyjną, pomagającą doprecyzować miejsce jednostki w świecie. Widzenie – jak pisał John Berger – poprzedza słowa:

> Dziecko patrzy i rozpoznaje, zanim nauczy się mówić. Widzenie jednak poprzedza słowa również w innym sensie. To widzenie ustala nasze miejsce w otaczającym świecie. Wyjaśniamy świat za pomocą słów, słowa jednak nie są w stanie unieważnić faktu, że otacza nas świat (Berger, 2008, s. 7).

Widzenie pozwala więc ustalić własną pozycję w świecie, a co za tym idzie rolę, jaką w nim pełnimy. Dzieje się tak dlatego, że nie patrzymy jedynie na rzeczy, ale na związek między rzeczami a nami samymi. Berger opisuje to następującymi słowami: „Nasze widzenie cechuje nieustanna aktywność, nieustanna ruchliwość, nieustanne włączanie do kręgu wokół niego rzeczy, które obejmuje naszym zasięgiem, konstytuowanie tego, co jest naszą rzeczywistością w danym momencie" (Berger, 2008, s. 9). Żeby taki związek ustalić, musi dojść do współdziałania „pamięci i wyobraźni" (Belting, 2007, s. 213), obrazu fizycznego i obrazu mentalnego.

Krok 2. Skonstruować obraz

Czynić siebie widzialnym oznacza stwarzać siebie i swoją tożsamość, wyłaniać się ze zbiorowości, ustanawiać i zakreślać granice własnej podmiotowości (za którymi pozostaje Inny): „Widzieć i być widzianym, inaczej mówiąc «widzialność», jest istotną zasadą w ponowoczesnym, zglobalizowanym społeczeństwie, ponieważ zapewnia indywidualizację podmiotu w obliczu złudzeń zbiorowości" (Larangé, 2016, s. 109).

W czynności tej dochodzi do sprzężenia zwrotnego między obrazem i podmiotem wytwarzającym ten obraz. Z jednej strony bowiem obraz jest medium, ale także wpływa na tworzenie podmiotowości wytwarzającego, z drugiej zaś podmiot przenosi na wytwarzane obrazy swoje pragnienie bycia widzianym, zapisuje je w obrazie. W ten sposób wizualne reprezentacje stają się swoistymi aktorami w sieci relacji społecznych, przestają być biernymi obrazami oczekującymi na nadanie im znaczenia, w miejsce tego same stają się generatorami sensów, co pozwala przypisać im społeczną sprawczość (por. Latour, 2011).

Wizualność jest nie tylko sposobem zapisu danych czy ilustrowania tekstu, ale także medium, które może służyć tworzeniu nowej wiedzy i krytyki (Chaplin, 1994). Potwierdzają to ustalenia Celii Lury, która pisała, że „obraz fotograficzny może przyczynić się do nowych konfiguracji jednostki, jej wiedzy na temat siebie i prawdy" (Lury, 1998, s. 2). Ustalenie to oznacza, że wizualność ma implikacje nie tylko dla dyskursów dotyczących nowoczesności i praktyki etnograficznej, ale także dla naszego rozumienia jednostek, które są podmiotami etnografii (Pink, 2009, s. 28).

W opatrzonej bogatym materiałem wizualnym pracy *Świadectwo zanikającego dziedzictwa. Mowa polska na Bukowinie: Rumunia – Ukraina* (Krasowska i in., 2018), która posłuży mi jako przykład zabiegów uwidzialniania dziedzictwa kulturowego, autorzy badający w pierwszej kolejności mowę polską w regionie Bukowiny, zdecydowali się pokazać fotografie swoich rozmówców, poniekąd ich odanonimizowując. Zdjęcia przedstawiają przede wszystkim dysponentów kultury bukowińskiej (w omawianym przypadku – jej polskiego komponentu), a badacze udzielają tym samym nie tylko głosu swoim rozmówcom, ale w pewnym stopniu również oddają im wizję. W pracy znajdziemy ponadto materiały udostępnione przez badanych i badane, archiwalne zdjęcia przedstawiające ich należących do wspólnoty bukowińskiej przodków zarówno w codziennych, jak i świątecznych okolicznościach. W perspektywie rozważań nad relacjami kultury wizualnej i dziedzictwa kulturowego szczególną uwagę zwracają zawarte w książce portrety. Ten wyjątkowy rodzaj obrazu jest w szczególny sposób przeznaczony do pokazywania i oglądania. Świadczy o tym jego źródłosłów: łacińskie *protrahere*, od którego pochodzi to słowo, oznacza „wydobyć na światło dzienne, wyjawiać, pokazać”. Zbierając portrety od rozmówców, a także samodzielnie fotografując Bukowińczyków, naukowcy tworzą rodzaj portretu zbiorowego badanej społeczności, „wydobywają na światło dzienne” nie tylko materialne przejawy tej kultury, ale również ich twórców. Tworzenie portretu fotograficznego to potwierdzenie, że podmiot istnieje (Sontag, 2009, s. 162), a zatem materiały wizualne w przywołanej publikacji – umieszczone w sąsiedztwie odpowiednio sformatowanej narracji – stają się dla badanych informacją zwrotną, która potwierdza ich tożsamość.

Bukowińczycy odsłonili przed naukowcami swoją sferę prywatną i – uznając pewne jej aspekty za warte uwiecznienia – pozwolili sfotografować przestrzeń, w której żyją. Przestrzeń ta – jak wynika ze zdjęć – jest częstokroć bogato udekorowana wzorzystymi tkaninami, makatkami czy licznymi dewocjonaliami. Daje to wyobrażenie, że kultura bukowińska w całej swej okazałości przejawia się w ludowo-religijnym wymiarze[1]. Tak rejestrowało ją również malarstwo, o czym można przekonać się, oglądając obrazy takie jak *Convoi de sănii în Bucovina* Arthura Verony (1867–1946), portret *Kobieta z Bukowiny* Francisca Șirato (1877–1953) czy prace utalentowanego portrecisty George'a Lövendala (1897–1964). Ten ostatni zyskał nawet miano malarza Bukowiny. W 1940 roku podczas wystawy w Bukareszcie artysta zaprezentował aż osiemdziesiąt prac poświęconych życiu na Bukowinie, w których w estetyce realizmu opowiadał o trudnych warunkach życia społeczności bukowińskiej. Kulturą ludową Bukowiny interesowała się również malarka Augusta Kochanowska, autorka artykułów etnograficznych na temat kultury bukowińskiej, publikowanych w latach 1898–1914 w wydawanym w Wiedniu

[1] O tym, że jest to tylko jedno z możliwych wyobrażeń, świadczy fakt, że stolicą Bukowiny są Czerniowce, posiadające silnie rozwiniętą kulturę miejską.

czasopiśmie „Zeitschrift für österreichische Volkskunde". Kochanowska była ponadto autorką ilustracji do własnych artykułów, a także ilustrowała teksty Olgi Kobylańskiej i projektowała okładki prac Ivana Franki. Swoje obrazy prezentowała w Czerniowcach, gdzie mieszkała, ale także na międzynarodowych wystawach (na przykład w Wiedniu w 1910 roku).

Przedstawiające sceny z życia codziennego materiały fotograficzne z Bukowiny, zarówno te zawarte w pracy *Mowa polska na Bukowinie*, jak i te umieszczane w archiwach cyfrowych, konwencją zbliżone są do *peinture de genre* – malarstwa rodzajowego. Stanowią przeciwieństwo obrazów mitologicznych – nie stosują upiększeń i idealizacji, ukazują postaci podczas wykonywania zwykłych czynności, afirmują wysiłek, związek ludzi z ziemią i wspólnotą. Nierzadko malowane są gorzkim i bezpośrednim realizmem, bez sentymentalnego moralizowania. W przywołanej książce *Mowa polska na Bukowinie* za przykład może posłużyć fotografia przedstawiająca kobiety z Panki podczas zbierania ziół do palmy wielkanocnej.

Badacze, którzy tworzą w trakcie swojej pracy w terenie fotografie czy filmy video, przemieniają w wiedzę etnograficzną zarówno owe teksty wizualne, jak i doświadczenie związane z ich tworzeniem oraz dyskusją na ich temat (Pink, 2009, s. 33). Uchwycone przez nich sceny przybliżają oglądającego do przedstawionych na nich ludzi. Zygmunt Bauman pisze, że to tak „jakbyśmy docierali do bieguna intymności" (Bauman, 2012, s. 228), w efekcie czego między oglądającym a oglądanym wytwarza się przestrzeń społeczna. Sceny rodzajowe uwiecznione na obrazach czy zarejestrowane na zdjęciach pochodzących z Bukowiny są właśnie tym miejscem, w którym wytwarza się relacja – przestrzeń społeczna – między oglądającym a oglądanym.

Istotnym elementem obrazów, które przybliżają kulturę bukowińską, są przedmioty, narzędzia, wyroby rzemieślnicze otaczające postaci, które się w tej kulturze zachowały i które stanowią o jej unikalnym charakterze. Prezentowanie ich do obiektywu ma dodatkowy skutek: zdjęcia wpływają na ochronę tych rzeczy, stają się wizualną pamięcią tych artefaktów, które są zagrożone zniknięciem. Uwidzialnienie ich czyni je przedmiotami przeszłości albo archiwami wizualnymi dziedzictwa kulturalnego. W sposób oczywisty odwrócony zostaje tu status przedmiotu – zarejestrowane jako dziedzictwo kulturowe przestają być towarem w sensie ekonomicznym, zostają wyłączone z rynku i nie podlegają wymianie. W tym miejscu uzasadnione wydaje się ponowne porównanie sposobów uwidzialniania dziedzictwa kulturowego do malarstwa olejnego, które tym odróżnia się od innych gatunków malarstwa, że ze szczególną udatnością oddaje wrażenie materialności, namacalności przedmiotów, trwałości tego, co przedstawione (Berger, 2008, s. 88). Tak jest również w przypadku obrazów bukowińskiej kultury materialnej prezentujących biżuterię, znaczki pocztowe, grube, wzorzyste sukna: obrazy przemawiają nie tylko do zmysłu wzroku, ale również przekładają się na język wrażeń haptycznych, wzrok przesuwa się po przedmiotach, dając złudzenie dotyku.

Szczególnie ważnym aspektem autoprezentacji Bukowińczyków są różnego rodzaju akty performatywne i widowiska, podczas których odgrywana i aktualizowana jest wspólnota. Najczęściej są to święta ludowe i/lub religijne, a także obrzędy przejścia (śluby, pogrzeby). Stają się one przestrzenią kreacji własnego wizerunku i wzmożonej koncentracji na widzialności kultury. Przykładem mogą być dożynki i odbywające się podczas nich rytuały kładące nacisk na wymiar wizualny (wieńce, bochny chleba, procesje, dekoracje, prezentacje strojów). Podobnie jak kiedyś malarze dokumentowali w zakresie ubiorów te cechy, które z artystycznego i malarskiego punktu widzenia zasługiwały na uwagę (Jacher-Tyszkowa, 1975, s. 200), dzisiaj aparaty fotograficzne zapisują to, co wabi oko odbiorcy fantazyjnymi wzorami i strukturami, których głównym przeznaczeniem jest bycie prezentowanym. Analogicznie rzecz ma się w przypadku zwyczajów noworocznych nazywanych Małanką (obchodzone w sposób najbardziej spektakularny w ukraińskiej części Bukowiny w Krasnoilsku i Waszkowcach), kolędowania czy chramu. Choć rytuały te różnią się między sobą zasadniczo, łączy je szczególnie uwydatniony aspekt performatywno-przedstawieniowy, czyli skierowany do zmysłu wzroku rytuał odgrywania i konstytuowania wspólnoty.

Ostatnie dwa obszary, które w sposób istotny kształtują wyobrażenie o Bukowinie, to przyroda i architektura. Środowisko naturalne jest jednym z najpotężniejszych determinantów tej kultury, a zatem znacząco wpływa na wyobrażenie o regionie. Przyroda Bukowiny, będąca przedmiotem nieukrywanej dumy zarówno w jej północnej, jak i południowej części, jest sceną działania tej kultury, nieodłącznym tłem, a dzięki dyskursowi dziedzictwa kulturowego staje się również znakiem firmowym. Nie podlega ona jednak całkowitemu przywłaszczeniu przez człowieka, a w jej przedstawieniach z łatwością dostrzec można monumentalność, odrębność i niezależność. Sposoby jej obrazowania przywodzą na myśl malarski styl *pittoresque*, zawierający w sobie ładunek estetyczny i emocjonalne przesycenie pejzażu „nie tylko uczuciem, ale i doświadczeniem, które płynie z osadzenia w miejscu i w jedności z tym miejscem" (Zajas, 2008, ss. 263–265). Architektura stanowi istotne dopełnienie krajobrazu, niejako zrastając się z nim. Dzięki jej usytuowaniu na granicy tych dwóch przenikających się przestrzeni staje się łącznikiem między światem człowieka i przestrzenią natury. Stwierdzenie, że architektura jest odmianą wizualnego kodu, jakim posługują i komunikują się dane społeczności, wydaje się truizmem. Warto jednak zwrócić uwagę na jeden z najbardziej znanych (notabene wpisanych do rejestru światowego dziedzictwa UNESCO) obiektów architektonicznych południowej Bukowiny – malowane cerkwie północnej Mołdawii. Pokrywające całe powierzchnie fasad zewnętrzne freski są istną eksplozją wizualności, pozwalającą uznać budynki za *architecture parlante* – architekturę mówiącą – której zewnętrzność w sposób jednoznaczny sygnalizuje przeznaczenie budynku, ale także zaprasza do wizualnej uczty.

Chris Jenks pisał, że pojęcia kultury wizualnej nie można ograniczać tylko do materialnych i obserwowalnych aspektów kultury, choć przedmioty

materialne są w sposób nieunikniony wizualnie w niej obecne (Jenks, 1995, s. 16). Poszczególne sfery wizualności i jej materialne przejawy są refleksem meta-obrazów, które odgrywają główną rolę w ludzkim umyśle i dyskursie: obrazów własnej kultury przekładających się na wizualne przedstawienia. Żeby ten obraz dostrzec, odczytać, zrozumieć, nie wystarczy oprzeć poznania na pojedynczym zdjęciu, trzeba zobaczyć całą ich sekwencję i wykonać czynność, którą Henri Lefebvre opisywał następującymi słowami: „fragmenty obrazów, które same w sobie są fragmentami, wycinanie pewnych elementów i ich ponowne składanie, decoupage i montaż, sztuka tworzenia obrazu" (Lefebvre, 1991, s. 97).

Krok 3. Wrócić, by się zaprezentować

W procesie tworzenia obrazów, metafor i przedstawień, dla których ramą jest dyskurs dziedzictwa kulturowego, istotną rolę odgrywają dwie grupy aktorów: społeczności, których wytwory są przedstawiane, oraz jednostki, które są wewnętrznie napędzanymi, świadomymi „myślącymi ja i twórcami kultury" (Cohen, 1992, ss. 167, 192). Tworzą one obrazy tej kultury, odnosząc się do ustalonych i powstałych w ich ramach konwencji. Nie są to nieuświadomione systemy przekonań zakodowane w języku wizualności, wręcz przeciwnie – można się wręcz pokusić o stwierdzenie, że w przypadku konstruowania obrazowej narracji o własnej kulturze w perspektywie światowego dziedzictwa kulturowego mamy do czynienia z przekraczaniem utrwalonych konwencji, a nawet z wystylizowanymi narracjami. Grozi to nawet kulturową idiosynkrazją, kiedy te same obrazy odczytywane przez zewnętrznego odbiorcę będą znaczyć zupełnie co innego niż dla uczestników obrazowanej kultury.

Z konwencji obrazowania dorobku kulturowego wyczytać można nie tylko, jak wyglądała dana rzecz, obiekt czy praktyka, ale także jak jest widziana – a co za tym idzie, rozumiana – przez kreujących ten obraz. W tym sensie tworzone obrazy, ramowane dyskursem dziedzictwa narodowego, są nie tylko rejestracją danej rzeczywistości (lub jej wizualnych artykulacji), ale również sposobu widzenia tej rzeczywistości.

Obrazu takiego dostarcza na przykład kolekcja Europeana – cyfrowa biblioteka, wirtualne muzeum i archiwum w jednym, stawiająca sobie za cel udostępnienie dziedzictwa kulturowego i naukowego Europy w internecie. Zebrane w niej materiały wizualne związane z Bukowiną, pochodzące z instytucji, które przystąpiły do tej inicjatywy, przedstawiają przede wszystkim kulturę ludową regionu (w różnych jej przejawach: etnograficznych artefaktach, strojach ludowych, tekstyliach używanych do szycia strojów czy do dekoracji domów), nie brakuje tu również obrazów dewocjonaliów czy znaczków pocztowych, które obowiązywały na tym terenie w czasach habsburskich. Nieco odmiennym archiwum, bo zogniskowanym wokół Czerniowiec, a ponadto mającym charakter naukowy, jest projekt „Digitale Topographie der multikulturellen Bukowina"

(https://www.bukowina-portal.de/de/home). Jego ambicją jest koncentracja wiedzy na temat Bukowiny w modelu topografii cyfrowej (kategorie kluczowe to ludzie, miejsca, wydarzenia). Kolekcjonowaniem artefaktów z regionu zajmuje się również Muzeum Etnograficzne we Wrocławiu, które stale rozbudowuje zbiory bukowińskie. Obrazową narrację o Bukowinie prezentują poza tym albumy (np. Erdheim, 2008) i liczne przewodniki (na gruncie polskim np. Rąkowski, 2016; Figiel & Krzywda, 2010). Na uwagę zasługuje album fotograficzny wydawany corocznie przez Regionalne Centrum Kultury w Pile, dokumentujący Międzynarodowy Festiwal Folklorystyczny „Bukowińskie Spotkania". Album ten ma formę kalejdoskopową i próbuje nadać statyczne ramy temu, co z natury dynamiczne, czyli tańcowi. Komunikacja za pomocą obrazu pozwala odbiorcy doświadczyć wizualności niematerialnego dziedzictwa kulturowego, poddając go niemal synestetycznej percepcji.

Koniec wieku XX przyniósł refleksję o tym, że teksty i wiedza etnograficzna są subiektywną konstrukcją, „fikcją" prezentującą wersję rzeczywistości badacza/etnografa, a nie prawdę empiryczną. Centralną pozycją stała się subiektywność badacza, który wpływa na ich powstanie, kształt (kadruje je), wreszcie odciska swój ślad na prezentacji wiedzy etnograficznej (Pink, 2009, s. 36). James Clifford wyraźnie podkreślał, że prace etnograficzne są same w sobie skonstruowanymi narracjami – jednym słowem „fikcjami" (Clifford, 1986, s. 6). Nie chodzi tu jednak o to, że są „przeciwne prawdzie" lub „fałszywe", a o to, że nie mogą one przekazać całościowego opisu rzeczywistości, zawsze opowiadają tylko wyimek historii.

Każda fotografia, która jest częścią takiej narracji, niesie świadectwo wyborów dokonanych przez fotografa (decyzja, czy dane wydarzenie lub obiekt zarejestrować, jak zbudować kadr). Jak pisał John Berger: „Fotografia sama w sobie jest już bowiem przekazem na temat zapisywanego wydarzenia. Ważność tego przekazu nie zależy tylko od ważności wydarzenia, ale i nie może się od niego całkowicie uniezależnić. Rudymentarny przekaz fotografii brzmi następująco: podjąłem decyzję, że to, co widzę, jest warte utrwalenia" (Berger, 2011, s. 204).

Rodzajem takiej skonstruowanej obrazowej narracji jest również wspomniana już książka Heleny Krasowskiej, Magdaleny Pokrzyńskiej i Lecha Suchomłynowa (Krasowska i in., 2018), w której autorzy równolegle do tekstu wizualizują polski komponent kultury bukowińskiej. Choć materiał wizualny jest przede wszystkim ilustracją prowadzonych przez zespół naukowych eksploracji, a jego zadaniem jest wzmocnienie przekazu słownego, śmiało można go wyodrębnić i uznać za samodzielną opowieść. Zawiera ona symbole Bukowiny, liczne mapy obrazujące burzliwe dzieje tej historycznej krainy, posiadające status obrazów wykresy i grafiki przedstawiające wieloetniczność, wielojęzyczność i wielowyznaniowość regionu. Kluczem wybranym przez autorów tej opowieści jest kulturowa różnorodność, a obrazują ją zdjęcia cmentarzy różnych wyznań, fotografie wielojęzycznych „witaczy" przy wjazdach do rozlicznych miejscowości, a także posiadające charakter interferencyjny

zwyczaje i rytuały polskiej mniejszości na Bukowinie, na której ślad odcisnęły kultury, z którymi pozostaje ona w kontakcie (Kwaśniewski, 1987, s. 177). Zaprezentowana w książce narracja obrazowa jest niewątpliwie konstrukcją etnograficzną, obrazem, który uczeni postanowili wynieść z badanego terenu i zaprezentować jako dziedzictwo polskie. Aby taki obraz zbudować, nałożono na rejestrowany podczas badań materiał dwa filtry: własnego doświadczenia oraz dyskursu dziedzictwa kulturowego. Nie oznacza to jednak, że przedstawiciele kultury bukowińskiej pozostają w tym układzie bierni lub odebrana zostaje im sprawczość. Doskonale ilustruje to zawarte w monografii zdjęcie z Pleszy, na którym ubrane w stroje ludowe (a zatem odświętnie) kobiety prezentują lokalne techniki pisania pisanek. Obecność naukowców (przynajmniej w tym przypadku) powoduje, że badani chcą zaprezentować wszystkie atrybuty swojej kultury, wchodzą w określone konwencje, a zatem tworzą zdefiniowaną autonarrację.

Nie sposób przywołać tu wszystkich przedsięwzięć i publikacji związanych tematycznie z kulturą bukowińską, ale wspomnieć należy o projekcie realizowanym od 2013 roku na Uniwersytecie w Hajfie w kooperacji z działającą na rzecz ochrony dziedzictwa kulturowego organizacją „Jewish Galicia & Bukovina", w ramach którego badane i prezentowane jest żydowskie dziedzictwo Galicji i Bukowiny. Nieco odmienny obraz, bo przedstawiający wielokierunkową perspektywę, kreowany jest podczas wspomnianego już Międzynarodowego Festiwalu Folklorystycznego „Bukowińskie Spotkania". Choć jest on skoncentrowany na pokazach zespołów folklorystycznych, w programie znajdziemy prezentacje kulinarne (również mające istotny wymiar wizualny), quasi-historyczne spektakle połączone z narracją słowną, a nawet niewielkie wystawy fotograficzne. Oprócz tych materialnych przejawów kultury bukowińskiej „Bukowińskie Spotkania" kreują także wy-obrażenie transkulturowego i transnarodowego dialogu ponad podziałami politycznymi, historycznymi, konfesyjnymi i językowymi, a zatem stają się sceną performowania idei bukowinizmu (Turczyński, 1999). Obraz ten podtrzymują również mniejsze inicjatywy, jak na przykład wystawa edukacyjna, zorganizowana w 2015 roku przez Bukowina Institut w Augsburgu, Regionalne Centrum Kultury w Pile, Centrum Informacji Naukowej i Bibliotekę Akademicką oraz Instytut Historii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, zatytułowana „Przesiedlenia z Bukowiny w kontekście europejskim", czy wystawa „Z głową podniesioną wysoko – bukowińscy Szeklerzy na Węgrzech – 1941–2011", zaprezentowana w 2015 roku w miejscowości Bonyhád na Węgrzech. Wszystkie te inicjatywy niejako przechwytują i podają dalej wy-obrażenie Bukowiny wielokulturowej.

Aperta fenestra

Nicolas Mirzoeff pisze, że „wszystkie media są mediami społecznościowymi. Używamy ich do przedstawienia siebie oczom innych" (Mirzoeff, 2016, s. 28). Dzięki tej wizualnej narracji o Bukowinie, która wbrew pozorom wcale nie jest przypadkowa i chaotyczna, tworzy się określone „my", wspólnota wy-

obrażona, podobna do tej, którą stworzyła opisana przez Benedicta Andersona kultura druku. W omawianej sytuacji mamy natomiast do czynienia ze wspólnotą zobrazowaną (Mirzoeff, 2016, s. 37). Warto dodać, że w przypadku kultury bukowińskiej działania na rzecz zachowania dziedzictwa odbywają się często właśnie w modelu oddolnym (*bottom up*), nawet jeśli na kolejnych etapach zostają zinstytucjonalizowane. Z perspektywy badań kultury wizualnej jest to model o tyle korzystny, że krążące globalnie obrazy umożliwiają niepoddawanie się kontroli rozmaitych typów władzy. Mają w ten sposób szansę pokonać własną lokalność i zaprezentować się globalnej publiczności. Reprezentacja wizualna staje się też sposobem domagania się reprezentacji szerszej niż lokalna, w tym także politycznej. Staje się taktyką uwidaczniania dziedzictwa kulturowego i narzędziem zabiegania o jego zachowanie.

Kultura wizualna nie ogranicza się do zagadnień związanych ze spojrzeniem, wzrokiem i podmiotem ograniczonym do roli widza, a więc nie obejmuje jedynie czynności widzenia. W jej polu znajduje się również pokazywanie, za pomocą którego kształtuje się relacja między podmiotem a rzeczywistością. Pole wizualne to – jak pisał Roland Barthes – „dynamiczna przestrzeń relacji między podmiotem a rzeczywistością, przez obraz zapośredniczaną lub w nim wyrażaną" (Barthes, 1999, s. 46). Swoboda zarządzania własną widzialnością w sieci obrazów jest nierozłącznie związana z pozyskiwaniem poczucia podmiotowości.

Zjawisko uwidzialniania, dla którego impulsem staje się dyskurs dziedzictwa narodowego, może mieć jednak również negatywne skutki. Ewa Kocój rozpoznaje je między innymi w komercjalizacji kultury lokalnej, nasilonej masowej turystyce, dominacji ludyczności nad sferą magiczno-obrzędową czy odgrywaniu rytuałów „pod masową publiczność" (Kocój, 2016, s. 204). Z perspektywy badań nad kulturą wizualną dodać tu można tworzenie obrazów dostosowanych do praktyk widzenia i konwencji wizualnych czytelnych i zrozumiałych dla odbiorców pochodzących z innych kręgów kulturowych. Takie podyktowane gustem i zewnętrznym (najczęściej zachodnim) okiem wy-obrażenia mogą wypierać to, co lokalne, oryginalne i źródłowe.

Dyskurs dziedzictwa kulturowego staje się dla przejawów kultury człowieka rodzajem *aperta fenestra* – otwartego okna, pozwala tę kulturę zaprezentować, ale także zajrzeć do niej. Z jednej strony wzmaga potrzebę widzialności, z drugiej zaś odkształca pierwotny obraz. Taktyki przedstawiania wybranego obszaru kultury w ramach dziedzictwa kulturowego ujawniają silne związki z warsztatem i technikami malarskimi, co można odczytywać jako przejaw manieryczności, a nawet teatralności. Niewątpliwie jednak ujawniająca się w tym obszarze potrzeba widzialności pociąga za sobą jeszcze jedną ważną cechę – uważność, zarówno oglądającego, jak i prezentującego. W czasach, kiedy skazani jesteśmy niemal wyłącznie na „tymczasowy język i chorobliwie jałową albo neurotyczną obsesję przygodności kondycji ludzkiej" (Momro, 2006), wydaje się to cechą niezwykle ważną.

BIBLIOGRAFIA

Alberti, L. B. (1963). *O malarstwie* (M. Rzepińska, Red., L. Winniczuk, Tłum.). Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Barthes, R. (1999). *S/Z* (M. P. Markowski & M. Gołębiewska, Tłum.). Wydawnictwo KR.

Bauman, Z. (2012). *Etyka ponowoczesna* (J. Bauman & J. Tokarska-Bakir, Tłum.). Wydawnictwo Aletheia.

Belting, H. (2007). *Antropologia obrazu: Szkice do nauki o obrazie* (M. Bryl, Tłum.). Universitas.

Berger, J. (2008). *Sposoby widzenia* (M. Bryl, Tłum.). Fundacja Aletheia.

Berger, J. (2011). Zrozumieć fotografię (K. Olechnicki, Tłum.). W M. Frąckowiak & K. Olechnicki (Red.), *Badania wizualne w działaniu* (ss. 203–208). Bęc Zmiana.

Chaplin, E. (1994). *Sociology and visual representations*. Routledge.

Clifford, J. (1986). Introduction: Partial truths. W J. Clifford & G. Marcus (Red.), *Writing culture: The poetics and politics of ethnography* (ss. 1–26). University of California Press.

Cohen, A. (1992). Self-conscious anthropology. W J. Clifford & G. Marcus (Red.), *Writing culture: The poetics and politics of ethnography* (ss. 159–179). University of California Press.

Erdheim, C. (2008). *Das Stetl: Galizien und Bukowina 1890–1918*. Album Verlag.

Figiel, S., & Krzywda, P. (2010). *Bukowina i Maramuresz: Przewodnik po północnej Rumunii*. Oficyna Wydawnicza Rewasz.

Jacher-Tyszkowa, A. (1975). Grafika polska XIX wieku jako źródło do badań nad strojem ludowym. *Konteksty: Polska Sztuka Ludowa*, *29*(4), 199–224.

Jenks, C. (1995). *Visual cultures*. Routledge.

Kocój, E. (2016). Dziedzictwo kulturowe mniejszości narodowych, etnicznych i religijnych kręgu Karpat: Narracje lokalne i zarządzanie instytucjonalne (wstępne rezultaty badania pilotażowego). *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego: Prace Etnograficzne*, *44*(3), 193–213.

Krasowska, H., Pokrzyńska, M., & Suchomłynow, L. A. (2018). *Świadectwo zanikającego dziedzictwa: Mowa polska na Bukowinie: Rumunia – Ukraina*. Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk.

Kwaśniewski, K. (1987). Kontakt kulturowy. W Z. Staszczak (Red.), *Słownik etnologiczny: Terminy ogólne* (s. 177). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Latour, B. (2011). *Nigdy nie byliśmy nowocześni: Studium z antropologii symetrycznej* (M. Gdula, Tłum.). Oficyna Naukowa.

Larangé, D. S. (2016). Widzieć i dać się zobaczyć: Socjosemiotyczna wyprawa w społeczeństwo ekranu (B. Brzezicka, Tłum.). W K. Thiel-Jańczuk (Red.), *Taktyki wizualne: Michel de Certeau i obrazy* (ss. 101–118). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Lefebvre, H. (1991). *The production of space*. Blackwell.

Lury, C. (1998). *Prosthetic culture: Photography, memory and identity*. Routledge.

Mirzoeff, N. (2016). *Jak zobaczyć świat* (Ł. Zaremba, Tłum.). Wydawnictwo Karakter; Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie.

Momro, J. (2006, grudzień 8). Bauman: Projekt i wątpliwości. *Tygodnik Powszechny*. https://www.tygodnikpowszechny.pl/bauman-projekt-i-watpliwosci-129792

Pink, S. (2009). *Etnografia wizualna: Obrazy, media i przedstawienia w badaniach* (M. Skiba, Tłum.). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Pruszyński, J. (2001). *Dziedzictwo kultury Polski: Jego straty i ochrona prawna* (T. 1). Kantor Wydawniczy „Zakamycze".
Rąkowski, G. (2016). *Ukraińska Bukowina i Besarabia: Przewodnik krajoznawczo--historyczny*. Oficyna Wydawnicza Rewasz.
Sartre, J.-P. (1970). *Wyobrażenie: Fenomenologiczna psychologia wyobraźni* (P. Beylin, Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Sontag, S. (2009). Świat obrazów. W S. Sontag, *O fotografii* (S. Magala, Tłum.) (ss. 161–192). Wydawnictwo Karakter.
Turczyński, E. (1999). Sztuka konsensusu, czyli o kulturze politycznej Bukowiny. W K. Feleszko (Red.), *Bukowina po stronie dialogu* (ss. 11–27). Pogranicze.
Wiesing, L. (2012). *Sztuczna obecność: Studia z filozofii obrazu* (K. Krzemieniowa, Tłum.). Oficyna Naukowa.
Zajas, K. (2008). *Nieobecna kultura: Przypadek Inflant Polskich*. Universitas.

On the Need for Visibility: Cultural Heritage and Visual Culture

Summary

This paper concerns the relations between the field of visual culture and the phenomenon of cultural heritage. The starting point is the assumption that cultural heritage, understood as a discourse shaping cultural perceptions, affects the way of seeing and presenting particular manifestations of culture.

Keywords: cultural heritage; visual culture, visibility; Bukovina; frames

O potrzebie widzialności. Dziedzictwo kulturowe a kultura wizualna

Streszczenie

Artykuł koncentruje się na relacji pola kultury wizualnej i fenomenu dziedzictwa kulturowego. Punktem wyjścia jest założenie, że dziedzictwo kulturowe rozumiane jako dyskurs kształtujący wyobrażenia o kulturze, wpływa na sposób widzenia i prezentowania konkretnych przejawów kultury.

Słowa kluczowe: dziedzictwo kulturowe; kultura wizualna; widzialność; Bukowina; ramy

Michał Zając
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie
https://orcid.org/0000-0001-9096-8258
m.zajac@uj.edu.pl

LITERACKIE PORTRETY ŚRODKOWOEUROPEJSKICH MIAST W *LEKSYKONIE MIAST INTYMNYCH* JURIJA ANDRUCHOWYCZA

„Kulturowe reprezentacje miasta tworzą krajobraz, w którym żyjemy, są więc niezbywalną częścią naszego doświadczenia i naszej rzeczywistości" (Rybicka, 2006, s. 483), zauważa Elżbieta Rybicka w tekście zatytułowanym *Geopoetyka* poświęconym literackim badaniom przestrzeni kulturowych. Tam bowiem, gdzie wyobraźnia wykracza poza karty literatury, wkracza do rzeczywistości i „kształtuje nasze wyobrażenia topograficzne i nasze mapy świata" (Rybicka, 2006, s. 483). W tym sensie miasto wpisuje się w krajobraz kulturowy w rozumieniu zarówno społecznie ukształtowanej przestrzeni, jak i jej społeczno-kulturowej percepcji. Literatura w określonej przestrzeni rozpoznaje przecież znaki topograficzne i nakłada na nią (lub odczytuje w niej) warstwy historyczne oraz kulturowe, poddając ją tym samym pewnej interpretacji oraz tworząc to, co wspomniana Elżbieta Rybicka nazwała „literackimi krajobrazami" (Rybicka, 2006, s. 478). Miasta stają się w tej perspektywie jednocześnie wehikułami przemian społecznych, jak i soczewkami, w których ogniskują się procesy społeczno-kulturowe.

***

Książką, która konstruuje tożsamość Europy Środkowej w oparciu o siatkę europejskich i pozaeuropejskich miast, jest Jurija Andruchowycza *Leksykon miast intymnych. Swobodny podręcznik do geopoetyki i kosmopolityki*. Już na wstępie autor zastrzega, że poruszać się będzie w przestrzeni tyle rzeczywistej, co wyobrażonej, skoro „wszystkie postaci oraz historie, sytuacje, wreszcie wszystkie miasta w tej książce to wytwór jego wyobraźni" (Andruchowycz, 2014, s. 6; podkreślenie moje – M. Z.). Jednakże wśród wymienionych w *Leksykonie…* miast znajdują się zarówno Warszawa, jak i Bukareszt, Nowy Jork i Ałupka na Krymie, zatem miasta rzeczywiste albo – jak kto woli – nie całkiem fikcyjne. Autor sugeruje tym sposobem złożoną relację między

geografią (a dokładnie miejscami geograficznymi) i pamięcią, która – w jego zamyśle – tworzy projekt *auto-geo-biografii*, stanowiący połączenie biografii i geografii, wpisujący się także w kontekst geografii wyobrażonej[1].

Na mapie Europy i świata oznacza zatem Andruchowycz miasta ważne dla jego osobistej historii i czyni je punktami odniesienia dla opartej na niej tożsamości. A jeśli to struktury pamięci – na co zwraca uwagę Birgit Neumann – konstruują tożsamość (Neumann, 2009, s. 265), to autor *Leksykonu…* swoją książką dokonuje właściwie gestu mapowania pamięci. Jak sam zauważa (a przypomina w tym bardzo innego pisarza Środkowej Europy, Andrzeja Stasiuka): „[…] tak naprawdę wszystko zaczyna się od map. Odkąd pamięcią sięgam – zawsze przejawiałem maniakalną skłonność do ich oglądania" (Andruchowycz, 2014, s. 10). W przypadku Andruchowycza pamięć przywołuje więc mapy – mapa natomiast nakłada własną siatkę znaczeń na pamięć, kształtując tym samym specyficzne relacje (relacje pomiędzy miejscami oraz relacje pomiędzy miejscami a pamięcią), w oparciu o które buduje się tożsamość. Autorowi *Leksykonu…* nie chodzi jednakże wyłącznie o pamięć, ale i o ciało. Swój projekt nazywa splotem geografii i biografii, aby – co również zbliża go do Andrzeja Stasiuka – posłużyć się następnie retoryką oraz metaforyką cielesną. Tak jak dla Stasiuka Karpaty są kręgosłupem Środkowej Europy (Stasiuk, 2006, s. 63), a Dunaj ojcem rzek (Stasiuk, 2007, s. 86) – zatem mapa odczytywana jest za pomocą metafor cielesnych – tak dla Jurija Andruchowycza również mapa nabiera cech cielesnych, a miasta stają się miejscami intymnymi czy wprost erogennymi. „Ta książka mówi o miastach – pisze autor – które stały się czymś więcej – Miejscami, przy czym osobistymi niczym strefy erogenne oraz intymnymi" (Andruchowycz, 2014, s. 10). Pamięć o miastach zatem jest pamięcią ciała, a podróż w czasie do miejsc staje się szczególnego rodzaju doświadczeniem cielesnym.

Projekt auto-geo-biografii w kształcie, w jakim realizuje go ukraiński pisarz, ma zatrzeć granice: przede wszystkim tę granicę, która jasno rozdziela dwa dyskursy, to jest biograficzny od geograficznego. Zaciera jednakże również granice polityczne, zgodnie z deklaracją autora, iż geopoetyka jest antidotum na geopolitykę (Andruchowycz, 2014, s. 10). Lista miast, podporządkowana (arbitralnej przecież i idiomatycznej) kolejności alfabetycznej, ma w tej poetyce luźny związek z przestrzenią, a jeszcze luźniejszy z geografią polityczną. Porządek ten sytuuje bowiem obok siebie miasta, które w innym przypadku – to znaczy zwłaszcza w rzeczywistości – nigdy wprost obok siebie znaleźć by się nie mogły (jak na przykład Kraków i Konstancę). Jeśli więc mapa sankcjonuje pewien porządek symboliczny, konstruując wspólnotę oraz uprawomocniając władzę polityczną (por. Anderson, 1997, ss. 160 i nast.), to Andruchowycz ten porządek reorganizuje w sposób nie tyle dowolny, co indywidualny: zestawia obok siebie stolice państw i stawia je na

[1] Na temat geografii wyobrażonej zob. Škrabec, 2013.

równi z niewielkimi miasteczkami, które w literackim planie mogą znaczyć tyle, ile ich więksi – i bliscy nagle – sąsiedzi. Zabiegiem tym autor *Leksykonu*… dokonuje jednocześnie *translokacji miejsca* oraz *decentralizacji mapy*[2] w tym sensie, w jakim centrum przestaje być uprzywilejowane w stosunku do peryferii, a peryferyjność i centralność stają się kategoriami względnymi lub wprost problematycznymi. Strategia Andruchowycza jest zarazem zbliżona, a jednak nieco odmienna od strategii zaproponowanej przez Andrzeja Stasiuka, który raczej odwraca relację centrum–peryferia, kiedy wykreśla granice Europy Środkowej, wbijając cyrkiel w miejsce, gdzie na mapie oznaczony jest Wołowiec (miejsce jego zamieszkania, zob. Stasiuk, 2007, ss. 85 i nast.). Arbitralność gestu bez wątpienia zbliża do siebie obu pisarzy. Stasiuk jednakże umieszcza polityczne regionalne centra (Warszawę, Wiedeń, Budapeszt) na peryferiach prowincji (aby to z niej uczynić centrum), Andruchowycz natomiast dokonuje takiego przesunięcia (i zsunięcia przestrzeni), w którym relacja centrum–peryferia traci na znaczeniu. Każdy z tych literackich gestów stanowi więc akt dowartościowania lokalności i peryferyjności o tyle, o ile przełamuje dominującą rolę regionalnego czy globalnego centrum. A przy tym nagromadzenie regionalnych i globalnych stolic po to, by następnie umieścić je w pobliżu siebie w obrębie literackiego *Leksykonu*…, sprawia, że ich symboliczne znaczenie i wynikająca z niego polityczna władza słabną. Słusznie w tym kontekście zauważa cytowana wyżej Elżbieta Rybicka, że „w powrocie regionalizmu widzieć również należy przewrotny wynik globalizacji" (Rybicka, 2006, s. 485).

Jurij Andruchowycz zaciera granice także w tym sensie, że – jeśli tworzy swoistą mapę mentalną – to nie tworzy mapy synchronicznej. Sąsiadują na niej ze sobą miasta wywodzące się z różnych przestrzeni i porządków, ale także (różne lub te same) miasta z innych czasów. Te ostatnie, choć znajdują się przecież w tej samej fizycznej przestrzeni, to jednak zmieniły na przykład swoją pozycję na współczesnej mapie politycznej. Tak jak stare mapy w ujęciu Andrzeja Stasiuka wskazują na względność porządku symbolicznego i władzy, która w jego obrębie się legitymizuje, tak diachroniczne i dynamiczne ujęcie Andruchowycza niesie ze sobą podobny skutek. Stasiuk jednak, po pierwsze: mityzuje przeszłość, aby następnie poprzez jej rozpad pokazać nietrwałość symbolicznego porządku (czy wprost: rzeczywistości) w ogóle, a zatem i teraźniejszości, a po drugie: konstruuje nostalgiczną pamięć o przeszłości. Przeszłość ta, według niego, nie może się uaktualnić inaczej niż w śladach rozpadu, w ruinach, w miejscach, gdzie teraźniejszość i rzeczywistość tracą swoją spójność i ciągłość, co najważniejsze jednak, przeszłość nie może uaktualnić się w pełni. Andruchowycz natomiast, po pierwsze: prywatyzuje (czy raczej intymizuje) przeszłość, kiedy pisze prywatną historię miast, po drugie: umieszcza je w dynamicznym napięciu pomiędzy minionym (przeszłością)

---

[2] Posługuję się tu pojęciami zaczerpniętymi od Elżbiety Rybickiej. Zob. Rybicka, 2006, ss. 484, 481.

a obecnym (teraźniejszością), w teraźniejszości literackiej, która jednakże nie może się w pełni ziścić inaczej niż dzięki mityzującym właściwościom pamięci. Przeszłość w projekcie ukraińskiego autora jest w opisywanych miejscach ciągle obecna, czy raczej: nieustannie się uaktualnia, tworząc z teraźniejszością splot, który uniwersalizuje czas. Nie tyle chodzi więc o odczytywanie przeszłości w śladach (jak to miało miejsce w projekcie autora *Jadąc do Babadag*), ale o jej aktualność, ciągłą obecność w miejscach. Taka obecność i aktualność przeszłości w teraźniejszości nadaje jej cech zmityzowanych, kiedy czas jest rozciągły, a to, co minione, uobecnia się w teraźniejszości. W ten sposób ukraiński autor splata cechy przestrzenne miast z czasowymi. Kierując jednak wektor czasowy w stronę przeszłości i pamięci, uprzywilejowuje to, co minione. Zabiegiem tym wpisuje się w tradycję myślenia o Europie Środkowej, którą Emil Brix scharakteryzował w ten sposób: „w tradycyjnej teorii Europy Środkowej dotykamy […] relacji pomiędzy czasem a przestrzenią" (Brix, 2012, s. 61). Jacek Purchla, przy okazji rozmowy o Galicji i Europie Środkowej, mówi natomiast w tym kontekście o „skomplikowanej relacji", i uzupełnia, że chodzi o przestrzeń „zarówno rzeczywistą, jak i wyobrażoną" (Purchla i in., 2015, s. 15). Projekt Jurija Andruchowycza bardzo dobrze wpisuje się w taki sposób myślenia, a przy tym stanowi oryginalną środkowoeuropejską realizację postmodernistycznej – w znaczeniu kulturowym – zasady, że to, co nierównoczesne, istnieje równocześnie obok siebie (Brix, 2012, s. 67).

W znaczeniu cywilizacyjnym natomiast wektor czasowy skierowany ku przeszłości idzie także wbrew projektom modernizacyjnym i ideom racjonalnego postępu oferowanym przez nowoczesność. W tym sensie – tu ponownie cytuję Emila Brixa – „geografia i tożsamość z punktu widzenia postępu są anachronizmami, gdyż nie wiążą się bezpośrednio z założeniami racjonalizmu" (Brix, 2012, s. 191). Sam Jurij Andruchowycz w swoim eseju zatytułowanym *Środkowowschodnie rewizje* czas czyni jednym z głównych tematów rozważań na temat tożsamości środkowoeuropejskiej: „na szczęście mieszkam w takim miejscu świata, gdzie przeszłość bardzo wiele znaczy. Niektórzy nazywają to *zakorzenieniem*, a inni *zapętleniem*" (Andruchowycz, 2007, s. 78, podkreślenie autora). Mieszkańców tej części Europy charakteryzuje „miłość do przeszłości" i obawa w stosunku do przyszłości, sama przeszłość zaś „kroczy przed nami, stara się nas o czymś uprzedzić i czasem jej się to udaje" (Andruchowycz, 2007, ss. 35–36). Najważniejszym jednak pytaniem, jakie w swoim eseju stawia autor, jest pytanie o teraźniejszość i tożsamość. Jego koncepcja splata ze sobą przeszłość i przyszłość (jako dwie nieskończoności) z teraźniejszością i przestrzenią oraz tworzy coś, co on sam nazywa „przestrzenią współistnienia czasu i wieczności" (Andruchowycz, 2007, s. 81). Tam natomiast, gdzie udaje się taką pełnię współistnienia osiągnąć, choćby chwilowo, tam – „być może nareszcie stajemy się sobą" (Andruchowycz, 2007, s. 81). Wydaje się, że *Leksykon miast intymnych* stanowi taką próbę skonstruowania przestrzeni, gdzie czasy (przeszły i teraźniejszy) splatają się ze sobą i współistnieją w narracyjnej teraźniejszości, konstruując miejsca, w których re-

alizuje się tożsamość. Próba osiągnięcia pełni tożsamości (Andruchowycz sam zresztą tę *pełnię* stawia pod znakiem zapytania) możliwa jest jedynie w literackiej przestrzeni, splatającej miejsce i czas w fikcji teraźniejszości. Splot ten oznacza jednakże również i to, że przeszłość uobecnia się w teraźniejszości.

***

Na tak osadzonej ramie i w takim kontekście Jurij Andruchowycz umieszcza kolejne miasta. Łącznie jest ich 111 (jeśli nie liczyć jednego oznaczonego jako X) i obejmują w zdecydowanej większości Europę (ale i Amerykę Północną czy Azję Mniejszą). W ukraińskiej wersji książki Bukareszt sąsiaduje z Warszawą, w polskiej wersji Konstanca sąsiaduje z Krakowem. Najistotniejszym miastem dla ukraińskiego pisarza pozostaje jednak Lwów, któremu autor *Leksykonu*... poświęca najwięcej miejsca. Na tych pięciu miastach chciałbym się skupić, aby pokrótce pokazać, w jaki sposób odbija się w nich doświadczenie środkowoeuropejskie.

Zarówno Bukareszt, jak i Warszawa w młodości autora pełniły podobną funkcję: w latach siedemdziesiątych były dla niego – za pośrednictwem nasłuchiwanego radia – oknem na świat, poza nieprzepuszczalną granicę Związku Radzieckiego. Dystans, jaki dzieli jego rodzinny Iwano-Frankiwsk od obu stolic, jest zresztą podobny. Przy czym Bukareszt – w jego perspektywie – staje się metonimią Rumunii w ogóle, z wszystkimi jej podobieństwami do Ukrainy i innych krajów regionu: „[...] z Rumunami nie lubimy się tak bardzo, bo jesteśmy z jednej gliny", pisze (Andruchowycz, 2014, s. 61). Autor *Leksykonu...* wyróżnia szczególnie cztery cechy Rumunii, budujące w tym kontekście także przestrzeń regionalnej i kulturowej wspólnoty. Pierwszą z nich jest język rumuński, który – jako należący do rodziny romańskiej – włącza Rumunię w krąg spadkobierców tradycji łacińskiej. Ponadto pisarz wskazuje na miejsce i kolor Rumunii na mapie, ciepły żółty kolor „pól kukurydzianych, mamałygi, słomy" (Andruchowycz, 2014, s. 61), kolor, który w starym radzieckim atlasie mają również Chiny. Mozaika kolorów i kształtów – zarówno na starej, jak i na nowej mapie z 2004 roku, na której Ukraina ma kolor jasnozielony, podobnie jak Kanada czy Szwecja – w spojrzeniu Andruchowycza pełni nie tylko funkcję estetyczną, ale wyznacza zasięg bliższego i dalszego sąsiedztwa, wskazując na nieoczekiwane podobieństwa (Andruchowycz, 2014, s. 10). Graficzna forma atlasu uruchamia wyobraźnię, ale także wskazuje na geograficzne usytuowanie w przestrzeni, w której obecność Dunaju i bliskość Morza Czarnego stanowią o „dunajsko-czarnomorskiej jedności naszego świata" (Andruchowycz, 2014, s. 62). Nie tylko jednak rzeka i morze, bo również Karpaty, które „obdarowały swoją obecnością całe sześć krajów" (Andruchowycz, 2014, s. 62), stanowią o regionalnym sąsiedztwie i geograficznej wspólnocie. To właśnie góry oraz rzeka raczej niż relacje społeczno-polityczne budują regionalne więzi: „Kiedy więc w pogodny dzień wychodzę z domu, przecinam park i [...] patrzę na południe, ani na chwilę nie zapominam, że tam, na

południu, za pierwszym pasmem gór, leży sąsiedni kraj z jego podobną do wina muzyką" (Andruchowycz, 2014, s. 62)[3].

Dorzecze Dunaju oraz zasięg Karpat tworzą zatem obszar sąsiedztwa oraz ramę, na której opiera się opowieść, ustanawiająca relację sąsiedzką. Wspomniana wyżej Simona Škrabec, pisząc o geografii wyobrażonej, zauważa wszak, iż jest to „geografia, która rozumie, że wszystkie półwyspy i wyspy na drugim brzegu pofałdowanej powierzchni morza – a w tym przypadku gór – również mają sąsiadów..." (Škrabec, 2013, s. 264).

Nie tylko geograficzna bliskość, bo też przestrzenią komunikacji i wspólnoty okazać mogłaby się strefa kultury, tak jak wehikułem komunikacji został pociąg, który niegdyś – jak wspomina ukraiński pisarz – łączył Warszawę z Konstancą. Obecność pociągu zmniejszała dystans, jego trasa natomiast wyznaczała możliwość i zasięg sąsiedztwa pomiędzy tymi oddalonymi od siebie miastami. O ile podróż umożliwia jednak wymianę i komunikację, o tyle nie wytwarza – przynajmniej w tym konkretnym przypadku – wspólnoty na tyle silnej, żeby pozwoliła zatrzeć narodowe różnice i konflikty. Złożona z pisarzy z całego świata „transkontynentalna elita", która zebrała się w Konstancy i o której w kontekście własnej tamże wizyty pisze Andruchowycz, okazała się – ironicznie – zbyt mocno osadzona w narodowych tożsamościach i niezdolna, pomimo geograficznej i komunikacyjnej bliskości, do ich przekroczenia. Kultura zatem – i dziedzictwo kulturowe, o które toczy się spór pomiędzy pisarzami na statku – potrafią zarówno łączyć, jak i dzielić, być źródłem porozumienia, jak i konfliktu: „znana teza o jedności i niepodzielności kultury, o jej przyrodzonej nikomu-nie-przynależności, jest nieustannie poddawana kolejnym próbom brutalności i niemal nigdy ich nie przechodzi" – konstatuje pisarz (Andruchowycz, 2014, s. 205). Konstanca zatem nie staje się symbolem porozumienia.

Sama Warszawa natomiast jest dla Andruchowycza miastem środka, położonym dokładnie między Wschodem a Zachodem. To właśnie w Warszawie koncentrowała się – „mentalnie, jak i dokumentalnie" – Europa Środkowo-Wschodnia lub – by ująć rzecz inaczej – tutaj zachodził (podobnie zresztą jak we Wrocławiu, Andruchowycz, 2014, s. 457) proces „wschodnienia Zachodu i zachodnienia Wschodu" (Andruchowycz, 2014, s. 431). Chociaż położenie Warszawy na linii Wschód–Zachód wydaje się w ujęciu ukraińskiego autora decydujące, to jednak nie tylko wpływy wielkich kręgów kulturowych decydują o jej pozycji. Doświadczenie Warszawy jest także doświadczeniem katastrofy, która dotknęła to miasto w czasie drugiej wojny światowej i która odmieniła nie tylko jego oblicze, ale i je samo. Jest także doświadczeniem przełomu, to tutaj bowiem przyjechał Andruchowycz w maju 1989 roku w czasie studenckich protestów i to tutaj niejednokrotnie wracał później

[3] Co ciekawe, zarówno Jurij Andruchowycz, jak Andrzej Stasiuk patrzą na południe; tych podobieństw między pisarzami jest więcej.

w latach dziewięćdziesiątych, aby między innymi obserwować zmiany, jakie dokonywały się w mieście wraz z uzyskaną wolnością. Warszawa staje się więc miastem symptomatycznym dla całego regionu: skupia w sobie wraz z historią wpływy kulturowe, na powierzchni jednak i w ramach dopiero uzyskanej wolności staje się bazarem, na którym następuje wymiana dóbr z całego euroazjatyckiego obszaru.

Tak jak Bukareszt jest metonimią Rumunii, tak Kraków staje się dla Jurija Andruchowycza metonimią Polski i polskości: „polskość to Kraków pod koniec maja 1989 roku" – pisze (Andruchowycz, 2014, s. 206). Trafia do niego po raz pierwszy – zniecierpliwiony zamknięciem w szczelnych granicach Związku Radzieckiego – w 1989 roku. Pamięć w tym przypadku – podobnie jak w Warszawie – spotyka się z historią. Kraków, z jego szczegółowo opisaną topografią, jest miejscem, w którym na ulicach wykuwają się pojęcia oporu i wolności. Wolności, nie tylko dlatego, że był to wyjazd za granicę, ale przede wszystkim dlatego, że miał miejsce w czasie szczególnym: „po Rynku i wychodzących zeń Floriańskiej, Grodzkiej, Brackiej czy Szewskiej zaczynały fruwać nie tylko ulotki z odezwami, ale też kopciuchy, petardy i kamienie. [...] Pachniało Paryżem 1968 roku..." (Andruchowycz, 2014, s. 209). Poczucie wolności i rewolucji rozlewa się w opowieści autora *Leksykonu...* na całe miasto, ma jednak znaczenie i konsekwencje dla całego regionu, jak zauważa: „Oto, czym jest polskość: to obowiązkowy, wspólny udział w wyzwoleniu, które niespodziewanie okazuje się obejmować również ciebie samego" (Andruchowycz, 2014, s. 211).

W ujęciu Andruchowycza przełomowym momentem dla tej części Europy jest rok 1989 i wyjście z systemu i bloku komunistycznego. Tym wydarzeniom autor *Leksykonu...* poprzez włączenie ich we własną historię nadaje znaczenie osobiste. Miasta stają się więc także przyczynkami do – i ramami dla – własnej historii, a opowieść osadzona w miastach opiera się jednocześnie na pamięci i topografii. Takim miastem-miejscem, na którym Andruchowycz opiera własną historię, które jest źródłem opowieści i które dla autora *Leksykonu...* wydaje się mieć największe znaczenie, jest Lwów. „I jeśli mam swój Dublin, to jest to Lwów" – pisze w jednym z akapitów poświęconych temu miastu (Andruchowycz, 2014, s. 233). Jest ono o tyle ważne, że z jednej strony – poprzez okres studiów – konstytuuje tożsamość autora, a z drugiej samo jest niewyczerpanym źródłem historii i mitów. Położone jest ono dokładnie na dziale wodnym, na szwie, który łączy nie tylko zlewiska dwóch mórz, ale także szlaki handlowe, czyniące je „wspólnym wysiłkiem zarówno Zachodu, jak i Wschodu", oraz – jak dodaje autor – „Północy i Południa też" (Andruchowycz, 2014, s. 236), sprawiając również, że staje się ono „skrzyżowaniem języków, religii, etnosów" (Andruchowycz, 2014, s. 246), w którym nawarstwiają się kultury i „antykultury", w którym trwa nieustanny proces wymiany: nie tylko handlu (i rozwoju), ale i wymiany ludności (wraz z nawiedzającymi miasto tragediami). To nawarstwienie historii i narracji – w ramach których Lwów staje się miastem-portem, miastem-skrzyżowaniem,

miastem-cmentarzem – znajduje swoją kulminację w opowieści, w której Lwów przybiera różne maski i staje się miastem uniwersalnym, miastem, mogącym z powodzeniem zastąpić inne miasta w opowiadanej historii. Staje się zatem miastem-symulakrum i miastem-fantazmatem, w którym podróż pomiędzy poszczególnymi jego częściami będzie jakby podróżą po różnych krajach i stronach świata. W takim fantazmatycznym ujęciu Lwów okazuje się nie tylko swoistym „miastem miast", ale wyobrażonym centrum świata, „okaże się Lwowem największym na świecie" (Andruchowycz, 2014, s. 253), a jednocześnie jego wyobrażonym zwierciadłem.

***

Ukraiński pisarz łączy w swojej książce dwie perspektywy, tę związaną z prywatną historią i pamięcią oraz tę związaną z historią i przestrzenią (lub wprost topografią) poszczególnych miast. Jak zauważa Elżbieta Rybicka: „Hybrydyczna natura literackich (kulturowych) reprezentacji miasta wynika z ich dwoistej postaci – są one jednocześnie tworem wyobraźni (indywidualnej i zbiorowej) oraz świadectwem doświadczenia kulturowego i egzystencjalnego rzeczywistych miejsc" (Rybicka, 2006, s. 486).

Taki jest też *Leksykon…*, w którym zestawienie dat (Bukareszt 2003, Konstanca 1994, Kraków 1989, Warszawa 1989 i później, Lwów zawsze) tworzy fragmentaryczną biografię autora, zestawienie miast zaś kształtuje specyficzne doświadczenie regionalne, oparte na wspólnocie polityczno-kulturowej i geograficznej. Warto jednak za Emilem Brixem dodać, iż „istotne jest, by rzeczywiste i symboliczne przestrzenie postrzegać jako nierozerwalną całość" (Brix, 2012, s. 155). Tak też kształtuje się literacki projekt tożsamościowy w postaci *Leksykonu miast intymnych*, który w wykonaniu Jurija Andruchowycza można nazwać patchworkowym regionalizmem Europy Środkowej.

BIBLIOGRAFIA

Anderson, B. (1997). *Wspólnoty wyobrażone: Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu* (S. Amsterdamski, Tłum.). Znak; Fundacja im. Stefana Batorego.

Andruchowycz, J. (2007). Środkowowschodnie rewizje (L. Stefanowska, Tłum.). W J. Andruchowycz & A. Stasiuk, *Moja Europa* (3 wyd.) (ss. 5–82). Czarne.

Andruchowycz, J. (2014). *Leksykon miast intymnych: Swobodny podręcznik do geopoetyki i kosmopolityki* (K. Kotyńska, Tłum.). Czarne.

Brix, E. (2012). *Z powrotem w Europie Środkowej: Eseje i szkice* (A. Śliwa, Tłum.). Międzynarodowe Centrum Kultury.

Neumann, B. (2009). Literatura, pamięć, tożsamość (A. Pełka, Tłum.). W M. Saryusz-Wolska (Red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa: Współczesna perspektywa niemiecka* (ss. 249–284). Universitas.

Purchla, J., Traba, R., & Zamorski, K. (2015). Laboratorium mitu. *Herito*, *2015*(21), 14–33.

Rybicka, E. (2006). Geopoetyka (o mieście, przestrzeni i miejscu we współczesnych teoriach i praktykach kulturowych). W M. P. Markowski & R. Nycz (Red.), *Kulturowa teoria literatury: Główne pojęcia i problemy* (ss. 471–490). Universitas.

Stasiuk, A. (2006). *Fado*. Czarne.

Stasiuk, A. (2007). Dziennik okrętowy. W J. Andruchowycz & A. Stasiuk, *Moja Europa* (ss. 83–157). Czarne.

Škrabec, S. (2013). *Geografia wyobrażona: Koncepcja Europy Środkowej XX wieku* (R. Sasor, Tłum.). Międzynarodowe Centrum Kultury.

Literary Portraits of Central European Cities in Yurii Andrukhovych's *Lexicon of Intimate Cities*

Summary

This article is an attempt to describe the identity project inscribed in *Leksykon miast intymnych* [Lexicon of Intimate Cities, 2014] by Yurii Andrukhovych (original Ukrainian edition: *Leksykon intymnykh mist*, 2011). This project, combining the writer's private history with the history of places, constructs a specific cultural landscape of Central Europe in which memory and space play the dominant role. Applying the strategy of "auto-geo-biography", the author blurs the boundaries of discourses, political boundaries, redefines the concepts of the centre and the periphery, determines the extent of the regional neighbourhood. Using geopoetics as a tool, he creates an imaginary mosaic geography of the region. This perspective combines memory and history to say something new about the common experience of this part of Europe.

Keywords: Yurii Andrukhovych; Central Europe; cultural landscape; geopoetics; identity

Literackie portrety środkowoeuropejskich miast w *Leksykonie miast intymnych* Jurija Andruchowycza

Streszczenie

Artykuł podejmuje próbę opisu projektu tożsamościowego wpisanego w *Leksykon miast intymnych* Jurija Andruchowycza. Projekt ten, łączący prywatną historię pisarza z historią miejsc, buduje swoisty krajobraz kulturowy regionu Środkowej Europy, w którym dominującą rolę pełnią pamięć i przestrzeń. Posługując się strategią „auto-geo-biografii", autor zaciera granice dyskursów, granice polityczne, redefiniuje pojęcia centrum i peryferii, wyznacza zasięg regionalnego sąsiedztwa. Za pomocą narzędzi geopoetyki tworzy wyobrażoną i mozaikową geografię regionu. Widziana w perspektywie łączącej pamięć i historię mówi ona coś o wspólnym doświadczeniu tej części Europy.

Słowa kluczowe: Jurij Andruchowycz; Europa Środkowa; krajobraz kulturowy; geopoetyka; tożsamość

Василь Джаман
Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича
https://orcid.org/0000-0002-9188-3325
vasyl_dzhaman@ukr.net

Ярослав Джаман
Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича
https://orcid.org/0000-0003-0471-015X
jadzhaman@gmail.com

Мирослав Заячук
Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича
https://orcid.org/0000-0003-3236-7184
zayachykmyroslav@ukr.net

ЕКСКУРСІЙНІ МАРШРУТИ ПО ТУРИСТИЧНИХ ОБ'ЄКТАХ ПОЛЬСЬКОЇ ГРОМАДИ В ЧЕРНІВЦЯХ

Місто Чернівці – яскравий приклад периферійного розміщення. Географічно й історично склалося так, що тут тісно переплелися різні культури. Етногеографічне положення на межі розселення кількох народів, взаємоперекриття етнічних територій і утворення етноконтактних перехідних зон, периферійне розміщення у складі різних великих держав (Галицького князівства, Галицько-Волинської держави, Молдавського князівства, Османської імперії, Австрії, Австро-Угорщини, королівської Румунії, СРСР, України), урбанізаційні процеси, а також політичні обставини зумовили значні міграційні та колонізаційні процеси на цій території. Детально про етнічну структуру населення міста можна говорити з кінця XIX століття, коли уряд Австро-Угорщини провів детальні переписи населення. За даними перепису населення 1880 року приблизно 70 % населення проживало в центральній частині міста, яка займала шосту частину Чернівців, решта – на околицях: Роші, Клокучці, Каличанці, Горечі, Монастириській. Ці приміські села у 1847 році уже були включені до складу Чернівців, але фактично залишалися селами і під час Австро-Угорських переписів облік населення здійснювався у розрізі цих поселень. У центральній частині міста переважаючою етнічною групою були євреї – 43 %, другою – поляки (19 %), третьою – українці (17 %), четвертою – німці (14 %), п'ятою – румуни (5 %). Чисельними

були також етнічні громади чехів і вірменів. Строкатим в етнічному відношенні було й населення околиць Чернівців (румуни – 36 %, німці – 28 %, українці – 21 %, євреї – 8 %, поляки – 6 %). Загалом етнічна структура населення Чернівців становила: євреї – 32,4 %, німці та українці – по 18,5 %, поляки – 15,0 %, румуни – 14,4 %, інші – 1,2 % (Скорейко, 2002, сс. 204–205). За національною структурою населення Чернівці були одним із найстрокатіших міст Австро-Угорщини.

До 1910 року населення Чернівців збільшилося майже вдвічі, але значних змін в етнічній структурі населення не відбулося – дещо збільшилася частка поляків (на 2,4 %), румунів (на 1,3 %) і євреїв (на 1,1 %), при незначному зменшенні частки німців (на 3,6 %) та українців (на 0,7 %). Значно відчутніші зміни етнічної структури населення відбулися впродовж XX ст. (див. табл. 1). Це зумовили як перша і друга світові війни, так і зміна політичних режимів. Кожна держава, до складу якої належали Чернівці, суттєво впливала на зміни етнічної структури населення та розвиток окремих етнічних культур. Індекс етнічної різноманітності населення був дуже великим і характеризував його як поліетнічне (у 1880 р. – 0,941, у 1930 р. – 0,964, у 1970 р. – 0,705, у 2001 р. – 0,355). Населення Чернівців мало етнічно змішаний та іноетнічний характер (Джаман, 2016, с. 175).

Табл. 1. Переважаючі національні групи м. Чернівці*

Роки	**Кількість населення (тис. осіб)**	**Переважаючі національні групи (у %)**							
		українці	**румуни**	**євреї**	**німці**	**поляки**	**росіяни**	**молдовани**	**білоруси**
1880	44,6	18,5	14,4	32,4	18,5	15,0	–	–	–
1910	85,5	17,8	15,7	33,5	14,9	17,4	–	–	–
1930	112,4	9,9	27,0	37,9	14,6	8,0	1,4	–	–
1959	141,9	40,2	5,1	26,5	0,15	1,6	22,7	1,8	0,9
1970	186,8	52,0	4,5	18,5	0,06	1,3	20,3	2,0	0,7
1979	218,0	61,0	4,7	9,6	0,05	1,1	19,8	2,3	0,7
1989	258,4	66,5	5,0	6,1	0,05	0,9	17,8	2,5	0,7
2001	236,7	79,9	4,5	0,6	0,1	0,6	11,3	1,6	0,4

* Складено за: Скорейко, 2002, сс. 204–205; Manula, 1938, сс. 120–123. Матеріали переписів населення 1959, 1970, 1979, 1989, 2001 років

Поліетнічність проявилася в полікультурності міста. Історія кожної етнічної громади є цікавою і неповторною; вони намагалися зберегти і розвивати рідну мову, культуру, традиції, звичаї, створили пам’ятки матеріальної й духовної культури. В Чернівцях функціонують п’ять на-

родних домів (український, румунський, німецький, єврейський, польський). Багатий етнотуристичний потенціал зумовлений наявністю великої кількості пам'яток різних історичних періодів і етнічних культур, різноманіттям етнокультурних звичаїв і традицій.

На державному обліку в межах території міста знаходиться 755 пам'яток культурної спадщини, у т. ч.: 537 пам'яток архітектури (з них 20 пам'яток архітектури національного значення), 179 пам'яток історії (з них 3 – національного значення), 8 пам'яток археології (з них 1 – національного значення), 22 пам'ятки монументального мистецтва, 9 пам'яток садово-паркового і ландшафтного мистецтва, 1 комплекс історико-культурного заповідника «Кладовища по вул. Зеленій».

Чернівці виділяються своєю архітектурою, а центральна частина міста (226 га) має статус заповідної території. Тут багато пам'яток містобудування: ансамблі площ Центральної, Театральної, Філармонії; вулиць О. Кобилянської, Головної, І. Франка; окремі споруди. Представлені різноманітні архітектурні стилі: ренесанс, готичний, романський, візантійський, бароко, псевдобароко, класицизм, неокласика, модерн, флорентійський, мавританський, бренковінеск, неоромінеск, конструктивізм, сецесія, еклектика та інші (Никирса, 2008; Старик, 2012; Танащик, 2006).

Архітектурною перлиною Чернівців є ансамбль колишньої Резиденції митрополитів Буковини і Далмації, який побудований у 1864–1882 рр. за проєктом і під керівництвом знаменитого архітектора Йозефа Главки. У 2011 році цей архітектурний ансамбль включений до списку об'єктів Всесвітньої спадщини ЮНЕСКО.

Історико-архітектурна спадщина старої частини міста – це цілісний, добре збережений ансамбль XIX – початку XX століть; збереглося і декілька пам'яток архітектури XVII–XVIII століть (дерев'яні церкви).

Наявність великої кількості пам'яток культурної спадщини, особливо об'єкту світової спадщини ЮНЕСКО, сприяє збільшенню туристичних потоків та виділяє Чернівці як центр туристичної індустрії. Особливо зростають потоки іноземних туристів, що перетворює м. Чернівці в центр міжнародного туризму.

Свій вклад у формування поліетнічної матеріальної і духовної культурної спадщини Чернівців здійснила й польська національна група. Вплив польського етнічного елементу на автохтонне населення відбувся ще в середині XIV ст., коли близько 1350 року захоплений польським королем Казимиром Великим у монголо-татар край з Північною Буковиною було включено до Галицького князівства, приєднаного до Польщі. Ще в 1448 році депутати польського сейму стверджували, що король Казимир побудував у відібраних від татар областях різні замки, в тому числі Цецин. Отже, північна частина Буковини (від Дністра до горбів між Прутом і Сіретом) була польською областю і для панування над нею було побудовано фортецю Цецин, а під її захистом розвивалося

старе поселення внизу біля Пруту (Кайндль, 2005, с. 9). Тому залишки замку на горі Цецино (на західній околиці Чернівців), збудованого в середині XIV століття, є найдавнішою пам'яткою Чернівців, яку пов'язують з польським королем Казимиром Великим.

Після захоплення в 1359 році Північної Буковини Молдавією Буковина опинилась на польсько-молдавському прикордонні. З цього часу починається проникнення поляків на Буковину (Добржанський та ін., 2003, с. 90). За часів молдавської влади Чернівці виступали митною станцією у торгівельних відносинах між Молдавським князівством і Польщею, а село Ленківці (передмістя Чернівців) було важливим пунктом торгівлі, де збиралися молдавські і польські купці для обміну товарами (Кайндль, 2005, сс. 12–15). Проте у молдавські часи у Чернівцях проживали лише поодинокі поляки і на час приєднання до Австрії (1775 р.) тут мешкало тільки декілька поляків (Добржанський та ін., 2003, с. 90; Кайндль, 2005, с. 55).

Масове переселення поляків розпочалося після приєднання Буковини до держави Габсбургів. Більшість з них прибула з Галичини, особливо під час територіально-адміністративного входження Буковини як окремого округу до складу Галицької губернії (1786–1849 рр.) і в наступний період (Ботушанський, 1998, с. 80). Цьому сприяли купівля великими польськими землевласниками з Галичини маєтків на Буковині і залучення ними численної челяді, управителів, економів із числа галицьких поляків для їх обслуги. Частина прибулих поляків була зайнята у промисловості, на залізниці, у ремеслах, фінансовій, судово-адвокатській діяльності, медичній, культурно-освітній сферах (Ботушанський, 1998, с. 80). Були також і політичні біженці, які прибули переважно з Поділля (Добржанський та ін., 2003, с. 90). Характерною рисою польської колонізації кінця XVIII – першої половини XIX ст. було те, що поляки селилися компактно в окремих громадах Буковини. На початку XIX століття виникли польські колонії також у Чернівцях і на їх передмістях – Клокучці, Каличанці. Відбувався постійний приріст польського населення в Чернівцях. За результатами перепису 1857 року серед місцевого населення по-польськи говорило 810 осіб, а в 1880 році – 6707 осіб (Кайндль, 2005, с. 235). Вперше національний склад населення було відображено за переписом населення 1880 року: в середмісті Чернівців проживало 5983 поляки – вони були другою етнічною групою (після євреїв) і становили 19,0 % населення; на Клокучці – 335 осіб (10,2 %), Каличанці – 151 особа (9,5 %), Роші – 234 особи (3,1 %), Горечі – 4 особи (0,6 %); на лівобережжі (сучасний Садгірський район Чернівців) проживало 367 осіб (2,2 %). Загалом на території сучасних Чернівців у 1880 році мешкало 7074 особи польської національності, вони були четвертою етнічною групою за чисельністю після євреїв, українців та німців і становили 11,6 % загальної людності. До 1910 року кількість поляків збільшилася у 2,34 рази (див. рис. 1), їх чисельність становила 16 539 осіб (або 15,8 %) і вони стали

третіми (після євреїв і українців). Найбільші польські громади були в Чернівцях (11 360 осіб), Клокучці (1478), Каличанці (980), Монастириській (646), Рогізні (496), Новій Жучці (480), Садгорі (370 осіб) (Скорейко, 2002, с. 204; Добржанський, 1999, сс. 498–509).

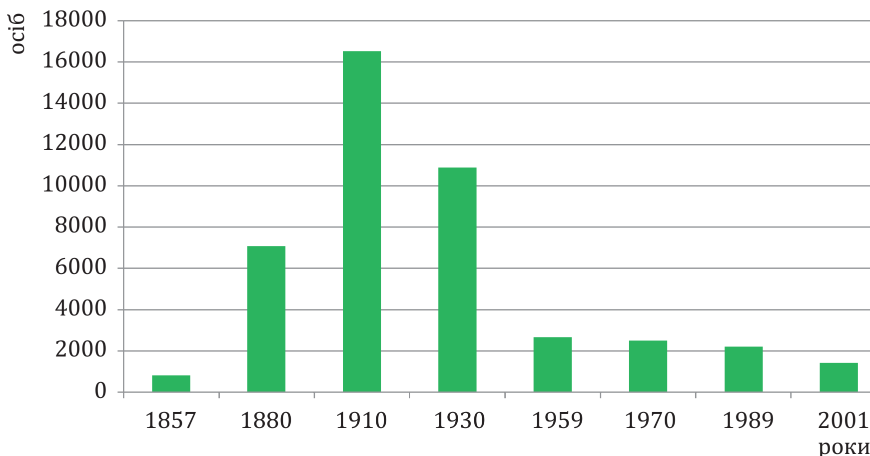


Рис. 1. Динаміка людності поляків у м. Чернівцях з середини XIX до початку XXI століття.
Складено за: Кайндль, 2005, с. 235; Скорейко, 2002, сс. 204–205; Manula, 1938, сс. 120–123. Матеріали переписів населення 1959, 1970, 1989, 2001 років

Період другої половини XIX – початку XX століття в житті чернівецьких поляків був позначений не тільки їх кількісним і якісним зростанням, але й консолідацією та організаційним оформленням. Перша національна організація буковинських поляків виникла в 1869 році – «Товариство польське братньої допомоги в Чернівцях». Згодом товариство доповнилося «Читальнею польською» і у такому вигляді з об'єднаною назвою проіснувало до 1940 року. Спілка займалася культурно-освітньою діяльністю, а також надавала матеріальну, духовну і організаційну допомогу корінним і новоприбулим полякам. Були засновані: академічне товариство польських студентів Чернівецького університету «Огніско», політичне товариство «Коло польське», товариство ремісників «Зірка», спортивне товариство «Сокіл», «Польська позичкова каса», «Товариство вчителів народних шкіл», «Товариство друзів польської сцени», Товариство «Бурси Польської» імені Адама Міцкевича, польська студентська корпорація «Легія» та ін. Великий внесок у згуртування буковинських поляків робила заснована у 1883 році «Gazeta Polska» – головний друкований орган польської громади краю (редактор – відомий журналіст Клеменс Колаковський) (Стельмащук та ін., 2009, с. 49; Добржанський та ін., 2003, сс. 91, 97–99). Громадське життя концентрувалося довкола

спорудженого в центральній частині міста в 1902 році Польського Народного Дому. У передмістях (на Каличанці, Клокучці), де жило багато поляків, діяли польські читальні (Старик, 2012, с. 12).

Діячі польського походження брали активну участь у громадсько-політичному житті Буковини та Чернівців, багатьох з них було обрано депутатами Крайового сейму та Чернівецької міської ради. Найвідомішою постаттю серед них був А. Кохановський, який понад 40 років представляв інтереси виборців у магістраті й декілька разів поспіль (всього понад 20 років) перебував на посаді бургомістра Чернівців (Стельмащук та ін., 2009, с. 49). У 1918 році поляки створили комітет – Польську Раду Народову (на чолі з С. Квятковським), яка діяла в 1918–1919 рр. у Польському Народному Домі. Інтереси Польщі в Чернівцях представляло польське консульство, яке, окрім дипломатичних функцій, влаштовувало польські національні свята та проводило різнобічну співпрацю з буковинськими поляками.

Хоча після відділення Буковини від Галичини польська мова в Чернівцях не мала офіційного статусу, за бажанням батьків її можна було вивчати в німецькій гімназії та інших навчальних закладах. Зусиллями польської громадськості в 1910 році було відкрито польську приватну реальну гімназію, яка з 1919 року мала статус державної школи (до закриття її румунською владою в 1923 році). Для польських учнів було споруджено Польську бурсу імені А. Міцкевича (Старик, 2012, с. 12).

Всі поляки належали до римо-католицького віровизнання і молилися в костьолі Воздвиження Святого Хреста, а наприкінці XIX ст. було споруджено костьол Серця Ісуса, у якому священники проповідували німецькою і польською мовами.

Поляки Чернівців зробили помітний внесок у розвиток культури: функціонував місцевий польський театр, до Чернівців гастролювали польські театральні трупи з Галичини, велика заслуга в розвитку музики належить польському композиторові вірменського походження К. Мікулі, першою жінкою-художницею Буковини була А. Кохановська, у Чернівецькому університеті працював видатний польський фізик В. Рубіновіч тощо.

Чисельність поляків у Чернівцях у румунський і радянський періоди значно скоротилася. За переписом 1930 року нараховувалося 10 885 поляків, у 1959 році – 2654, у 1989 році – 2205 осіб. Після приходу радянської влади були ліквідовані всі громадські структури польської громади. Лише після проголошення державної самостійності України польська громада Чернівців отримала змогу розвивати свою національну культуру: створено «Обласне Товариство польської культури ім. Адама Міцкевича», відновлено діяльність Польського Дому, відкрито бібліотеку, польську недільну школу, факультативні заняття з польської мови та історії культури, функціонують фольклорні колективи, міжнародний фестиваль «Буковинські зустрічі» тощо.

Картографування об'єктів культурної спадщини і сучасності дало можливість виявити особливості територіального розміщення й концентрації етнотуристичних об'єктів польської громади в Чернівцях і розробити польські етнографічні екскурсійні маршрути. Пунктами екскурсій виступають:

1) будинки, які мають архітектурну цінність та туристичну атрактивність, у яких працювали відомі особистості (зокрема, міська ратуша, у якій урядував бургомістр А. Кохановський; університет, де працював В. Рубіновіч і де встановлено меморіальну дошку з барельєфом відомого вченого);
2) будинки, у яких мешкали видатні особистості й на фасадах встановлені меморіальні дошки з текстами, портретами, барельєфами (наприклад, будинки, у яких жили Антон Кохановський, Августа Кохановська, Клеменс Колаковський);
3) костьол Серця Ісуса;
4) будинки, у яких розміщувалося польське консульство, польський банк та ін.;
5) соціальні заклади:
   а) колишня польська приватна реальна гімназія,
   б) колишня польська бурса імені А. Міцкевича,
   в) старий і новий театри, філармонія та ін.;
6) знак польському місту-побратиму Чернівців – Конін (Джаман, 2017, с. 160).

Етнографічними центрами виступають:

1) Польський Народний Дім, який відновив свою діяльність за часів незалежності України;
2) Обласне Товариство польської культури імені Адама Міцкевича, яке проводить культурологічні заходи, зібрання, зустрічі, вечори, популяризує польську мову, культуру та мистецтво тощо;
3) діючий костьол Воздвиження Святого Хреста;
4) науково-дослідницький Центр «Східна школа польських студій ім. Антона Кохановського»;
5) редакція друкованого органу польської спільноти краю «Газети польської Буковини».

Лінійними елементами просторового розміщення етнотуристичних об'єктів виступають вулиці імені Адама Міцкевича, Антона Кохановського, вулиця Варшавська, провулок Варшавський та ін. (Джаман, 2017, с. 160).

У табл. 2 представлені основні туристичні об'єкти польської громади в Чернівцях, екскурсійний маршрут (див. рис. 2) включає такі головні об'єкти:

1. філармонія («Музичне товариство») і весь архітектурний ансамбль площі Філармонії;
2. костьол Святого Хреста (вул. Головна, 20);
3. колишній старий театр (вул. Шкільна, 6);
4. дім, у якому жив Клеменс Колаковський (вул. Шкільна, 20);
5. колишня польська приватна реальна гімназія (вул. Вірменська, 16);
6. колишнє польське консульство (вул. Вірменська, 14);
7. вул. О. Кобилянської – пам'ятки архітектури, у тому числі: Польський Народний Дім (буд. 36), колишній польський банк (буд. 27);
8. колишня польська бурса імені Адама Міцкевича (вул. Братів Руснаків, 11);
9. костьол єзуїтів Серця Ісуса (вул. Бахрушина);
10. міська ратуша, у якій урядував бургомістр-поляк Антон Кохановський, та весь архітектурний ансамбль Центральної площі;
11. колишній будинок Антона Кохановського (Центральна площа, 5);
12. гімназія, у якій навчався Антон Кохановський (вул. Емінеску, 1);
13. театр і весь архітектурний ансамбль Театральної площі;
14. університет (вул. Університетська, 28);
15. архітектурний ансамбль колишньої резиденції митрополитів Буковини і Далмації – об'єкт Всесвітньої культурної спадщини ЮНЕСКО (вул. М. Коцюбинського, 2).

Табл. 2. Туристичні об'єкти польської громади м. Чернівців та оцінка їхньої туристичної атрактивності

№ п/п	Туристичні об'єкти	Адреса	Оцінка, бали
1.1.	**I. Пам'ятки архітектури та історії:** Міська ратуша – пам'ятка архітектури національного значення, у якій урядував бургомістр-поляк Антон Кохановський	Центральна площа, 1	10
1.2.	Польський Народний Дім; заснований у 1902 р.	вул. О. Кобилянської, 36	5
1.3.	Костьол Воздвиження Святого Хреста; побудований у 1787–1814 рр.	вул. Головна, 20	5
1.4.	Костьол Найсвятішого Серця Ісуса; споруджений у 1894 р.; архітектор Й. Ляйтнер	вул. Бахрушина	5
1.5.	Колишній будинок Антона Кохановського	Центральна площа, 5	4
1.6.	Колишнє польське консульство	вул. Вірменська, 14	2
1.7.	Колишнє польське консульство	вул. Й. Главки, 12	2

№ п/п	Туристичні об'єкти	Адреса	Оцінка, бали
1.8.	Міський театр – пам'ятка архітектури національного значення	Театральна площа, 1	10
1.9.	Зал музичного товариства (філармонія)	площа Філармонії	5
1.10.	Будинки, у яких жили: а) Августа Кохановська (меморіальна дошка з портретом)	вул. Т. Шевченка, 41	2
	б) Клеменс Колаковський	вул. Шкільна, 20	1
2.1.	**II. Соціальні заклади:** Гімназія, у якій навчався Антон Кохановський	вул. М. Емінеску, 1	4
2.2.	Колишня польська приватна реальна гімназія	вул. Вірменська, 16	2
2.3.	Колишня польська бурса ім. Адама Міцкевича	вул. Братів Руснаків, 11	2
2.4.	Старий театр	вул. Шкільна, 6	1
2.5.	Університет, у якому в 1908–1918 роках навчався і працював видатний польський фізик Войцех Рубіновіч (1889–1974) (меморіальна дошка з барельєфом)	вул. Університетська, 28	5
2.6.	Колишній польський банк	вул. О. Кобилянської, 27	2
2.7.	Колишня польська читальня на Калічанці	вул. Білоруська, 20	1
2.8.	Колишня польська читальня на Клокучці	буд. № 630	1
2.9.	Редакція друкованого органу «Газети польської Буковини»	вул. О. Кобилянської, 36	3
3.1.	**III. Пам'ятні місця:** Поховання поляків на Руському цвинтарі (у 53 секторі поховання і надгробний пам'ятник бургомістра Антона Кохановського та його родини)	вул. Зелена	2
3.2.	Знак польському місту-побратиму Чернівців – м. Конін	Центральна площа	1
4.1.	**IV. Вулиці:** вул. Антона Кохановського (меморіальна дошка)	вул. А. Кохановського	3
4.2.	вул. Адама Міцкевича	вул. А. Міцкевича	2
4.3.	вул. Варшавська	вул. Варшавська	1

№ п/п	Туристичні об'єкти	Адреса	Оцінка, бали
4.4.	провулок Варшавський	провулок Варшавський	1
5.1.	**V. Національно-культурні товариства:** Обласне Товариство польської культури імені Адама Міцкевича	вул. О. Кобилянської, 36	3
5.2.	Науково-дослідний Центр «Східна школа польських студій ім. Антона Кохановського»	вул. Кафедральна, 2	3



Рис. 2. Польський етнографічний екскурсійний маршрут поліетнічними Чернівцями.

БІБЛІОГРАФІЯ

Ботушанський, В. (Ed.). (1998). *Буковина: Історичний нарис*. Зелена Буковина.

Джаман, Я. (2016). Формування поліетнічного простору великого міста як передумови розвитку етнотуризму (на прикладі Чернівців). *Науковий вісник Чернівецького університету: Географія*, *2016*(775–776),168–177.

Джаман, Я. (2017). Туристичні об'єкти і екскурсійний маршрут польської громади в Чернівцях. In Ю. М. Барський & С. О. Пугач (Eds.), *Суспільно-географічні чинники розвитку регіонів* (pp. 158–161). ПП Іванюк В.П.

Добржанський, О. (1999). *Національний рух українців Буковини другої половини XIX – початку XX століття*. Золоті литаври.

Добржанський, О., Масіян, Н., & Никирса, М. (2003). *Нації та народності Буковини у фондах Державного архіву Чернівецької області (1775–1940)*. Золоті литаври.

Кайндль, Р. Ф. (2005). *Історія Чернівців від найдавніших часів до сьогодення*. Золоті литаври.

Никирса, М. (2008). *Чернівці: Документальні нариси з історії вулиць і площ*. Золоті литаври.

Скорейко, Г. (2002). *Населення Буковини за австрійськими урядовими переписами другої половини XIX – початку XX століття: Історико-демографічний нарис*. Прут.

Старик, В. (2012). *Чернівці мультикультурні*. Золоті литаври.

Стельмащук, Ж., Кушнір, М., Шкрібляк, М., & Філатова, Н. (2009). *Буковина: Спільна культурна спадщина*. Місто.

Танащик, Д. (2006). *Чернівці*. Золоті литаври.

Manula, S. (1938). *Recensamantul general al populatiei Romaniei din 29 Decemvrie 1930: Volumul II. Neam, limba maternal, religie*. Tiparit la monitorul official imprimeria nationala.

BIBLIOGRAPHY (TRANSLITERATION)

Botushans'kyĭ, V. (Ed.). (1998). *Bukovyna: Istorychnyĭ narys*. Zelena Bukovyna.

Dzhaman, IA. (2016). Formuvannia polietnichnoho prostoru velykoho mista iak peredumovy rozvytku etnoturyzmu (na prykladi Chernivtsiv). *Naukovyĭ visnyk Chernivets'koho universytetu: Heohrafiia*, *2016*(775–776), 168–177.

Dobrzhans'kyĭ, O. (1999). *Natsional'nyĭ rukh ukraïntsiv Bukovyny druhoï polovyny XIX – pochatku XX stolittia*. Zoloti lytavry.

Dobrzhans'kyĭ, O., Masiian, N., & Nykyrsa, M. (2003). *Natsiï ta narodnosti Bukovyny u fondakh Derzhavnoho arkhivu Chernivets'koï oblasti (1775–1940).* Zoloti lytavry.

Dzhaman, IA. (2017). Turystychni ob'iekty i ekskursiĭnyĭ marshrut pol's'koï hromady v Chernivtsiakh. In I. M. Bars'kyĭ & S. O. Puhach (Eds.), *Suspil'no-heohrafichni chynnyky rozvytku rehioniv* (pp. 158–161). PP Ivaniuk V.P.

Kaĭndl', R. F. (2005). *Istoriia Chernivtsiv vid naĭdavnishykh chasiv do s'ohodennia*. Zoloti lytavry.

Manula, S. (1938). *Recensamantul general al populatiei Romaniei din 29 Decemvrie 1930: Volumul II. Neam, limba maternal, religie*. Tiparit la monitorul official imprimeria nationala.

Nykyrsa, M. (2008). *Chernivtsi: Dokumental'ni narysy z istoriï vulyts' i ploshch*. Zoloti lytavry.

Skoreĭko, H. (2002). *Naselennia Bukovyny za avstriĭs'kymy uriadovymy perepysamy druhoï polovyny XIX – pochatku XX stolittia: Istoryko-demohrafichnyĭ narys*. Prut.

Staryk, V. (2012). *Chernivtsi mul'tykul'turni*. Zoloti lytavry.

Stel'mashchuk, Zh., Kushnir, M., Shkribliak, M., & Filatova, N. (2009). *Bukovyna: Spil'na kul'turna spadshchyna*. Misto.

Tanashchyk, D. (2006). *Chernivtsi*. Zoloti lytavry.

Polish Cultural Heritage Sites in Chernivtsi: Excursion Routes

Summary

This article concerns the formation of multi-ethnic structure of population in Chernivtsi that made it a multicultural city. The study considers historical events resulting in the arrival of the Polish ethnic element in Northern Bukovina and in Chernivtsi from the mid-fourteenth century, as well as mass migration of Poles to the region from the end of the eighteenth century. The size and dynamics of the Polish community in Chernivtsi has been traced on the basis of censuses conducted in 1857–2001. The article also analyses the participation of Poles in economic, public, political, cultural and educational life of the city and the region.

The authors present a list of Polish cultural heritage sites in Chernivtsi and propose an evaluation of their tourism attractiveness on a ten-point scale. Based on cartographic material, they consider the spatial distribution of objects of ethnic tourism related to the Polish community in Chernivtsi (location, distance, principal sites) and propose Polish ethnographic excursion routes.

Keywords: ethnic structure; Polish community; cultural heritage; objects of ethnic tourism; excursion route; city of Chernivtsi

Екскурсійні маршрути по туристичних об’єктах польської громади в Чернівцях

Резюме

Розкриті особливості формування поліетнічної структури населення міста Чернівців, яка проявилася в його полікультурності. Розглянуті історичні особливості появи польського етнічного елементу на території Північної Буковини і міста Чернівців з середини XIV ст. та масового переселення поляків з кінця XVIII ст. Проаналізовано динаміку чисельності польської національної громади міста Чернівці за даними переписів населення 1857–2001 рр. і її участь у господарському, громадсько-політичному житті та культурно-освітній діяльності краю та міста.

Проведено реєстр об’єктів культурної спадщини і сучасності польської громади в Чернівцях, здійснена бальна оцінка їхньої туристичної атрактивності. На основі картографічної прив’язки об’єктів культурної спадщини виявлені особливості територіального розміщення й концентрації етнотуристичних об’єктів польської громади в Чернівцях (визначені пункти, центри, лінійні елементи просторового розміщення), розроблені польські етнографічні екскурсійні маршрути.

Ключові слова: етнічна структура; польська громада; культурна спадщина; етнотуристичні об’єкти; екскурсійний маршрут; місто Чернівці

Наталія Колесник
Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича
https://orcid.org/0000-0002-4056-6653
nkolesnyk@yahoo.pl

ДОСЛІДЖЕННЯ УКРАЇНСЬКИХ УЧЕНИХ – НОВИЙ НАПРЯМ У СЛОВ'ЯНСЬКІЙ ОНОМАСТИЦІ

Рецензія на: Алексей Скляренко, Ольга Скляренко, *Типологическая ономастика: В 5-ти кн.*, Кн. 5. *Ономастические этюды: Мифология сквозь призму ономастики*, Астропринт, Одесса 2018, 560 сс.

У працях з теоретичної ономастики типологічний аспект віддавна фігурує як один із найважливіших напрямів дослідження онімів. Однак, очевидно, його повноцінна реалізація потребувала накопичення солідного фактажу, появи теоретичних та лексикографічних праць у межах не однієї і навіть не групи споріднених мов, а значно більшого обширу лінгвальних систем. Тривалий час українська ономастика, попри серйозні здобутки, окрім спорадичних зіставних досліджень онімних явищ у різних мовах із метою їх класифікації, не мала системних, узагальнювальних праць, присвячених типології власних назв. Знаково, що в українській ономастиці з'явилося ґрунтовне дослідження представників однієї з найстаріших в Україні Одеської ономастичної школи Олексія та Ольги Скляренків *Типологічна ономастика* в 5-ти книгах, «аналогій якій, за висловлюванням відомого ономаста В. Лучика, у слов'янській ономастиці немає», і яка «займе вагоме місце в науковому світі і стане в один ряд з 2-томною енциклопедією *Słowiańska onomastyka*» (Лучик, 2014, с. 89).

Остання з п'яти книг монографії *Ономастичні етюди: міфологія крізь призму ономастики* побачила світ 2018 року в серії «Бібліотека української ономастики». Уперше в українській лінгвістиці міфологічну лексику розглянуто в такому розмаїтті мов та культур, описано й зіставлено їхні подібні як лінгвальні, так і екстралінгвальні категорії, зроблено спробу з'ясувати місце останніх в онімному просторі, увиразнено численні онімні універсалії.

Книга складається з чотирьох частин, кожна з яких чітко структурована. Автори монографії пропонують нашій увазі величезний фактаж, тисячі досі невідомих українському читачеві фактів онімної номінації з різних мов світу. Завдяки їхній самовідданій праці, український дослідник отримує доступ до унікальної інформації про найменування богів, божеств, героїв, титанів, демонічних персонажів, надприродних істот, по суті, звідусіль: Європи, Азії, Америки та інших частин світу.

Основній частині передує розлогий вступ *Пролегомени*, присвячений розглядові певних засадничих моментів дослідження: ролі ономастики в релігії та міфології і зв'язку останніх між собою; впливу географічних, кліматичних, соціально-економічних та соціально-культурних чинників, а також мовної інтерференції на міфологію і, відповідно, міфонімію; значенню особливостей національного світосприйняття, а також зв'язку мови й мислення в міфонімії. Проведений аналіз дає змогу сформулювати на завершення вступної частини тезу, яку самі автори вважають основною для типологічного зіставлення різних міфонімійних систем, а саме: про існування єдиної загальнолюдської міфології, яка представлена в численних конкретних міфологіях, подібно до того, як єдина людська мова реалізується в численних національних мовах.

Перша частина *Міфонімна семасіологія* складається з двох розділів: перший присвячено проблемі лексичного значення міфонімів, другий – питанням полісемії, омонімії, синонімії та антонімії в міфонімії. Обидва розділи торкаються «дражливих» в ономастиці проблем. Не з усіма твердженнями дослідників можна беззастережно погодитися, але кожна з висунутих ними тез обґрунтована і достатньо обстоювана в межах рецензованого дослідження.

Заслуговує на увагу запропонований Олексієм та Ольгою Скляренками принцип амбівалентності, який дає змогу по-новому подивитися на проблему лексичного значення онімів, зокрема міфонімів. Подібна позиція задекларована в працях багатьох ономастів, зокрема чеського лінгвіста, теоретика ономастики Р. Шрамека, який порушував проблему відсутності чіткої межі між загальними і власними назвами в книзі 1999 року *Вступ до загальної ономастики* та запропонував вважати онімною універсалією існування доволі широкої перехідної смуги між цими різновидами лексики, що цілком відповідає обстоюваному в монографії одеських дослідників принципу онімної градації. На підтвердження своєї позиції вчені наводять різномовний матеріал, який яскраво демонструє існування діалектичної єдності *апелятивність/пропріальність*. Цікавим також видається міркування про структуру міфонімії не як поля, а у вигляді піраміди. Свого часу, коли йшлося про структуру фольклоронімії, до складу якої як її органічна й облігаторна частина входить і міфонімія, ми, обираючи між термінами *поле* і *простір*, теж перший із них відкинули як неприйнятний. По-перше, на відміну від російської ономастики, у котрій прийнятним є тлумачення поля як ча-

стини онімного простору, яка включає оніми певного класу, в українській лінгвістиці усталилося бачення поля як частини онімного простору, яка включає оніми конкретних моделей і типів (як в усіх слов'янських ономастиках, окрім російської). По-друге, в ономастиці цей термін, з огляду на специфіку семантики власних назв, є недоречним, поняття *поле* не може стати замінником такої категоризації хоча б тому, що семантичні поля Й. Тріра, які стали зразком для наведеного вище поняття, ґрунтуються на поетапному лексично-семантичному поєднанні слів через їх поняттєве значення, яке (й у синонімів) не завжди збігається. Отож услід за Р. Шрамеком вважаємо, що «з огляду на конкретність пропріального значення кожної власної назви, така поступовість у пропріальній семантиці неможлива» (див. Šrámek, 1999, с. 155).

Єдине, з чим не можемо беззастережно погодитися, – це твердження про те, що одним із принципів побудови міфонімної піраміди є відмінність міфонімів у пропріальному плані, а саме *їх віддаленість* [виділення наше – Н. К.] від загальної назви чи словосполучення, які стали вихідним (початковим простором для побудови міфонімної піраміди). По-перше, на співзалежність апелятивів та онімів немає загальноприйнятного погляду. Так, один із метрів Одеської ономастичної школи Ю. Карпенко неодноразово в публікаціях різних років висловлював думку про можливу первісність виникнення принаймні частини власних назв; про початкове нерозрізнення назв на оніми й апелятиви, існування синкретичних сакральних назв. Чітко висловила власну позицію щодо співвідношення *загальна назва / власна назва* на початковому етапі розвитку мови інший представник одеської школи О. Карпенко: на її думку, «загальна назва потребує абстрагування, до якого ще треба дорости». Отож у процесі виникнення мови назви сприймали, передусім, як власні: так зрозуміліше, конкретніше, тобто первісно вони були принципово онімними (Карпенко, 2006, с. 294). В. Топоров має інший погляд на проблему співвідношення *апелятив/онім*. Метафорично, але дуже точно вчений описав механізм біфуркації, тобто роздвоєння давнього слова: з одного боку,

> щось втілюється в слово, в апелятив, з іншого – із загальної маси викристалізовується власна назва. У першому випадку сам смисл виступає на поверхні, тобто є на виду, у другому – він наче відступає у темряву, у таємницю, які, власне, й зберігають презумпцію осмисленості та надію на її реалізацію – на відкриття прихованого смислу (Топоров, 2001, с. 63).

По-друге, постання щонайменше слов'янської міфології тривало тисячоліття, упродовж цього часу суспільно-історичні, культурні умови існування народів-творців міфонімії зазнавали суттєвих змін, давні вірування наших предків, на думку культурологів, еволюціонували від фетишизму, тотемізму, анімізму, первісної магії через демоністичне до віри в богів. І якщо творення назв персоніфікованих явищ природи можна

пов'язати передовсім з їхніми апелятивними назвами, то началом творення вищих божеств, на думку М. Худаша, був культ духів предків. Учений вважає, що з ними органічно пов'язане походження праслов'янських язичницьких божеств, а отже, і їхніх імен, причому як головних божеств, так і другорядних (Худаш, 2012, с. 180).

У главі шостій першої частини, розглядаючи проблему семантики міфонімів, у главі сьомій – взаємодії онімного і лексичного значення міфонімів, у главі восьмій – промовисті теоніми екзотичних народів, дослідники наводять низку спостережень, які, на нашу думку, формують підвалини подібних студій:

- На с. 118 зауважено про те, що назви багатьох давніх божеств і духів можна інтерпретувати і як загальні, і як власні назви, що цілком відповідає сучасному баченню проблеми. Це властиво релігійним уявленням різних етносів світу і має типологічний характер. Насамкінець автори називають цю властивість міфонімів «онімною парадоксальністю», хоча, думаємо, з огляду на її типологічність, йдеться радше про онімну універсалію.
- Розмірковуючи над питанням етимологізації міфонімів, учені слушно застерігають від помилок «кабінетної міфології» (подібні застереження в працях новітньої доби висловлював і М. Худаш (див. Худаш, 2012)), а також небезпідставно наголошують на тому, що, зазвичай, у поле зору науковців потрапляє вузьке коло міфонімів, витворених у межах передовсім європейської культури; поза увагою залишаються міфічні назви, які функціонують у культурі екзотичних народів, з-поміж яких чимало, на противагу європейським міфонімам, немотивованих назв.
- Важливими є також зауваги про динамічність семантики власної назви та про вплив її внутрішньої форми на образ самого персонажа і загалом складний взаємовплив значення лексеми та денотата, якого вона позначає.

Наступні глави аналізованої частини стосуються питань взаємодії та взаємовпливу граматичних категорій і міфонімів: глави дев'ята і десята присвячені проблемам взаємодії граматичного значення роду та граматичного значення числа і лексичної семантики міфонімів; у главі одинадцятій проаналізовано категорії подвійного числа міфонімів, а саме назви богів-близнюків, близнюків-подружжя, двоєдиних божеств та назв парних божеств.

Усі наведені положення цієї частини монографії супроводжує переконливий аналіз багатого фактажу і лише окремі приклади потребують, на нашу думку, уточнення або доповнення. Так, на с. 95 лексему *небо*, яку виводять із спільноіндоєвропейського **nebh*, потрактовано як «русское», хоча вона є принаймні спільнослов'янською. На с. 114 наведено цікавий факт про називання в балійській та індуїстській міфоло-

гіях усіх другорядних богів «девами». Шкода, що це спостереження не дістало продовження на слов'янському, зокрема українському матеріалі (див. праці І. Огієнка, В. Скуратівського, В. Войтовича, М. Худаша та ін.). М. Худаш, зокрема, наполягає на тому, що в усіх відомих сьогодні давньоруських пам'ятках назви *Дивия*, *Дива*, *дива*, *дева* вжиті в апелятивному значенні «богиня», а варіант *Дива* ще й як синонім імені жіночого божества *Мокоша* (Худаш, 2012, с. 394).

Розділ другий першої частини, як ми вже згадували, присвячений полісемії, омонімії, синонімії та антонімії в міфонімному просторі. Учені, оперуючи багатьма науковими й енциклопедичними працями (шкода, що українських видань залучено обмаль, зокрема, немає в списку цитованих праць ані енциклопедії О. Селіванової *Сучасна лінгвістика: термінологічна енциклопедія*, див. Селіванова, 2006, ані енциклопедії *Українська мова*, див. Русанівський та ін., 2004), розглядають згадані лінгвістичні універсалії щодо їх трактування з позицій ономастики: чи властива теонімам полісемія; онімна омонімія як один із виявів системної організації номінативних одиниць мови, зокрема пропріальної сфери мови, та її різновиди: інтра-, тезо-інтра-, екстра-, інтерлінгвальна міфонімна омонімії; проблема синонімічності та варіативності міфонімії; міфонімна парадигма антонімів як теонімна універсалія. Сміливо торкаючись дискусійної проблеми синонімії в ономастиці, дослідники наголошують на кількох принципових моментах, а саме: на потребі коригувати поняття синонімічності в межах щонайменше кожного з онімних розрядів; дослідники переконані, що наявність синонімії може свідчити як про молодість, так і про давність онімійної системи; суть теоніма, на їхню думку, його властивість актуалізовувати лише одну із властивостей денотата, стає благодатним ґрунтом для теонімної синонімії; будь-яке означення до теоніма, серед яких вирізняють тимчасові і постійні, є синонімом до вихідної лексеми, а постійні означення здатні ставати новими синонімами тощо. У зв'язку з останньою тезою варто згадати О. Потебню, який, вивчаючи особливості розвитку лексичного значення, зауважив, що постійні епітети виконують функцію збереження, відновлення дедалі менш зрозумілого власне первісного значення слова, якого вони стосуються (Потебня, 2000, с. 5). Усі згадані вище проблеми не раз потрапляли в поле зору вітчизняних ономастів, але в аналізованій праці Олексія та Ольги Скляренків вони нарешті описані системно.

Як і в попередній частині книги, досліджувані явища розглянуто в широкому мовному аспекті, здійснено цікаві, глибокі коментарі щодо особливостей тієї чи тієї онімійної системи, особливостей її виникнення та функціонування. Шкода лише, що, наводячи варіанти до теоніма *Марена*, дослідники не скористалися працею М. Худаша – тоді б список варіантів був би довшим щонайменше на 9 позицій. Дискусійною, на нашу думку, є виділена науковцями група екстраміфонімних омонімів, до яких віднесено корелятивні пари *апелятив/онім*. Особливо викликає

сумніви з-поміж них різновид екстратеонімної омонімії, коли «від міфоніма (теоніма) утворено апелятив», як-от: у давньоіндійській міфології від теоніма, який називав божество *Пурамдхі* (воно символізувало повноту дарів, щедрість, виконання бажань), було утворено загальну назву зі значенням «плодовитої жінки» (сс. 176–177). Подібне явище в українській ономастиці покваліфіковане як конотонімізація, тобто переосмислення добре відомої в певному соціумі власної назви, унаслідок чого та набуває поняттєвих співзначень, збагачуючи засоби образної номінації (див. Лукаш, 2011).

Частина друга рецензованої книги присвячена проблемам міфонімної ономасіології: синекдоху, метонімію, метафору, гіперболу, оксюморон, літоту, демінутиви, евфемізми і дисфемізми та інші засоби вираження значення проаналізовано як способи міфономінації. Йдеться про найрізноманітніші когнітивно-номінативні процеси в різних народів, не обійдено увагою зокрема й народну етимологію як креативно-ономастичну діяльність, яку дослідники справедливо «виправдовують» усупереч прийнятому в ономастиці позначенню її як неправдивої, хибної етимології і вважають, з чим ми цілком погоджуємося, цікавим полем для дослідження переосмислення власних назв як універсально-світового джерела, що може стати окремою галуззю наукового пізнання мови та її онімії (с. 371). Наведені Олексієм та Ольгою Скляренками приклади особливостей етимологізування в різних народів переконливо свідчать про небезпідставність цього твердження. Взято також до уваги проблеми випадковості (акцидентності) появи міфонімів, їх етимологічного різночитання, популярну давньогрецьку теорію походження релігії зі звичайного вшанування царів, так званий євгемеризм. До речі, М. Худаш у своїй останній праці *Походження імен та релігійно-міфологічні функції давньоруських і спільнослов'янських язичницьких божеств* (Худаш, 2012) чимало слов'янських міфонімів пояснює саме з цих позицій євгемеризму. Розглянуто в рецензованій праці також поняття міфонімної іррадіації як способу творення онімного простору певного об'єкта номінації. Усе сказане вище свідчить, що науковці в пропонованій монографії не лише уточнюють відомі в науці позиції, але й дають власне бачення певної наукової ідеї. Наведені ж ними міжмовні, міжкультурні паралелі, безперечно, полегшать працю іншим дослідникам.

Однак мусимо відзначити, що деякі положення та подекуди ілюстративний матеріал непереконливі. Так, глава п'ята присвячена аналізові міфонімної синекдохи, що деонімізує, але, по суті, йдеться про відоме, добре обґрунтоване й широко опрацьоване в українській ономастиці явище (про що вже йшлося вище) – конотонімізацію, вживання онімів як вторинних референтних називань (див. праці Г. Лукаш, Є. Отіна та ін.). Деякі тлумачення міфонімів потребують уточнення і зумовлені некритичним або недостатнім використанням праць з етнокультурології та етнолінгвістики. Наприклад, коли йдеться про *Велеса*, *Ирій*, а також про *Лелю*, *Зюзю*, *Дію-Дівію* в третій частині книги, тобто міфоніми,

які й досі не мають загальноприйнятного тлумачення, варто залучати праці не лише російських, хоча й дуже авторитетних дослідників, але й українських та ширше – слов'янських.

Третя частина книги має назву *Міфонімна фонологія* і є значно меншою за попередні частини (усього 45 сторінок), але, як нам видається, доволі вагомою. З перших же рядків автори декларують, що міфонімна фонологія заслуговує на статус нового розділу мовознавства і її не варто розглядати в межах загальноприйнятих концепцій. З приводу останнього твердження вчені наводять кілька переконливих аргументів, як-от:

- Лише в міфонімній фонології може бути розглянута заміна звуків під час ритуалу, що є відхиленням від узуальної. І в кожному конкретному випадку ця заміна має свої, інколи доволі несподівані причини.
- Випадковий збіг міфоніма з іншим словом може призвести до його табуювання або навіть спричинити появу певних заборон у житті етносу. Наприклад, одне з племен Філіппінських островів не вживає в їжу м'ясо свиней, павичів і мавп, і навіть деяких видів риб, бо їх назви були співзвучні слову, яке приписувало м'ясу погані властивості (с. 419).
- Звучання міфоніма здатне впливати на саму релігію (на структуру конкретної міфонімії): незвучні, непривабливі назви домінують у негативних персонажів; звукове зближення онімів могло призводити до ототожнення їхніх денотатів; фонетична близькість міфонімів могла бути причиною відповідного групування їхніх носіїв і навіть функціонального зближення. Звучання пропрії, безперечно, має вплив на слухача, але звукова семантика міфонімів, на жаль, поки що зовсім не вивчена, хоча наявність мотиваційного зв'язку між суттю міфічного персонажа і звучанням його імені цілком вірогідна. Актуальною для міфонімії є проблема звукосимволізму, а питання звуконаслідувальної онімії можна розглядати як окремий сектор міфонімної фонології. Йдеться також про важливість атомарного вивчення кожного міфоніма, особливо тих, які постали з несамостійних частин мови, рефренів тощо. Наведені дослідниками міркування про звукопис міфонімів та анаграми, звукову імітацію провідного слова-теми міфологічного тексту, приклади з давніх традицій переконують, що це досі не досліджене поле ономастичних студій становить благодатний ґрунт для типологічних досліджень.

Далі у третій частині книги розглянуто дуже давній принцип побудови міфологічного тексту – звукові ігри навколо власної назви, міфонімні каламбури, різноманітні засоби звукопису (алітерації, анаграми, етимологічні фігури тощо), гру слів, каламбури, які в сучасних дослідженнях міфонімії не завжди взято до уваги. Як переконливо

доводять Олексій та Ольга Скляренки, усі вони використані для створення сакральних текстів, для яких характерні глибокий, іноді незрозумілий для непосвячених зміст, багаторівневість, здатність приховувати в собі великий творчий потенціал.

Зіставляючи зокрема єгипетський, китайський, японський, індуїстський, хетський, грузинський, абхазький, якутський, шумеро-акадський, полінезійський, слов'янський матеріали, а також факти з міфологій аборигенів Південної та Північної Америк, острова Пасхи, учені змогли аргументовано, переконливо потрактувати редуплікацію як міфотворчий засіб, властивий людству з давніх-давен, а також могутній засіб фонологічного впливу. Розглянуто в цій частині ритмічні й фонетичні повтори в міфонімії (хоча, за спостереженнями Скляренків, вони не належать до уживаних) як засоби збільшення психологічного впливу. На думку дослідників, останні дуже різняться в різних мовах, що можна пояснити особливостями звукового складу мови, номінативними традиціями і т. ін.

Логічним завершенням книги можна вважати четверту частину, присвячену назвам тварин (проаналізовано понад 20 одиниць), оскільки значну частину міфонімів утворено саме від них. Наведені вченими матеріали є цінним джерелом для подальших студій, адже кожна частина, така собі своєрідна словникова стаття, присвячена певній тварині, містить інформацію з найрізноманітніших джерел, більшість з яких є англо-, франко-, італо-, німецькомовними. Наприклад, про семантему *вовк* (а це лише пів сторінки тексту!) йдеться в єгипетській, скандинавській, східнослов'янській, грецькій, башкирській міфологіях.

На жаль, книга не має загальних висновкових положень, у кінці першої та другої частин теж бракує узагальнень, які б систематизували проведене дослідження.

Рецензована праця, виконана в методологічному відношенні на стикові двох гуманітарних наук: лінгвістики й міфології, є цікавим дослідженням міфонімії з позицій зіставного аналізу і, безперечно, актуальна для студій з ономастики, теолінгвістики, лінгвокультурології, етнолінгвістики, зіставного та типологічного мовознавства тощо. Як засвідчив проведений аналіз, цікаві онімні факти, розпорошені по різних онімних системах, залишаються лінгвістичними «цікавинками», репрезентантами, хай іноді й приголомшливими, певної національної культури, а от зібрані воєдино, як у випадку дослідження одеських учених, осягнені на надійному методико-теоретичному фундаменті, розглянуті системно як цілісність, вони стають джерелом обґрунтованих наукових закономірностей, теорій і гіпотез.

Сподіваємося, що незабаром побачить світ як україномовна (доповнена аналізом праць українських авторів та прикладами з них), так і англомовна версії книги, що популяризуватимуть як подвижницьку працю Олексія та Ольги Скляренків, так і здобутки сучасної української лінгвістики, зокрема ономастики.

БІБЛІОГРАФІЯ

Карпенко, О. Ю. (2006). *Проблеми когнітивної ономастики: Монографія*. Астропринт.

Лукаш, Г. П. (2011). *Актуальні питання української конотоніміки: Монографія*. Промінь.

Лучик, В. (2014). Скляренко О., Скляренко О., *Типологічна ономастика: У 5 кн.*, Кн. 2: *Ономастичний словотвір у типологічному ракурсі*, Одеса : Астропринт, 2013. – Кн. 2. – 408 с. [Review of the book]. *Мовознавство*, *2014*(3), 89–92.

Потебня, А. А. (2000). *Символ и миф в народной культуре*. Лабиринт.

Русанівський, В. М., Тараненко, О. О., et al. (Eds.). (2004). *Українська мова: Енциклопедія* (2nd ed.). Видавництво «Українська енциклопедія» ім. М. П. Бажана.

Селіванова, О. (2006). *Сучасна лінгвістика: Термінологічна енциклопедія*. Довкілля-К.

Топоров, В. Н. (2001). Две заметки из области ономатологии. In Т. М. Николаева, С. М. Толстая, & Т. В. Цивьян (Eds.), *Имя: внутренняя структура, семантическая аура, контекст: Тезисы международной научной конференции* (Pt. 1, pp. 61–91). Институт славяноведения Российской академии наук.

Худаш, М. (2012). *Походження імен та релігійно-міфологічні функції давньоруських і спільнослов'янських язичницьких божеств: Монографія*. Інститут народознавства НАНУ.

Šrámek, R. (1999). *Úvod do obecné onomastiky*. Masarykova univerzita.

BIBLIOGRAPHY (TRANSLITERATION)

Karpenko, O. I. (2006). *Problemy kohnityvnoï onomastyky: Monohrafiia*. Astroprynt.

Khudash, M. (2012). *Pokhodzhennia imen ta relihiïno-mifolohichni funktsiï davn'orus'kykh i spil'noslov'ians'kykh iazychnyts'kykh bozhestv: Monohrafiia*. Instytut narodoznavstva NANU.

Luchyk, V. (2014). Skliarenko O., Skliarenko O., *Typolohiczna onomastyka: U 5 kn.*, Kn. 2. *Onomastychnyĭ slovotvir u typolohichnomu rakursi*, Odesa : Astroprynt, 2013. – Kn. 2. – 408 s. [Review of the book]. *Movoznavstvo*, *2014*(3), 89–92.

Lukash, H. P. (2011). *Aktual'ni pytannia ukraïns'koï konotomiky: Monohrafiia*. Promin'.

Potebnia, A. A. (2000). *Simvol i mif v narodnoĭ kul'ture.* Labirint.

Rusanivs'kyĭ, V. M., Taranenko, O. O., et al. (Eds.). (2004). *Ukraïns'ka mova: Entsyklopediia* (2nd ed.). Vydavnytstvo "Ukraïns'ka entsyklopediia" im. M. P. Bazhana.

Selivanova, O. (2006). *Suchasna linhvistyka: Terminolohichna entsyklopediia*. Dovkillia–K.

Šrámek, R. (1999). Úvod do obecné onomastiky. Masarykova univerzita.

Toporov, V. N. (2001). Dve zametki iz oblasti onomatologii. In T. M. Nikolaeva, S. M. Tolstaia, & T. V. TSyv'ian (Eds.), *Imia: vnutrenniaia struktura, semanticheskaia aura, kontekst: Tezisy mezhdunarodnoĭ nauchnoĭ konferentsii* (Pt. 1, pp. 61–91). Institut slavianovedeniia Rossiĭskoĭ akademii nauk.

Research by Ukrainian Scholars as a New Direction in Slavic Onomastics

Summary

This article reviews the volume *Onomastic Studies: Mythology in the Light of Onomastics*, which is the last instalment of the five-part monograph *Typological Onomastics* by the Ukrainian onomatologists Oleksii and Olha Skliarenko. The series is a summarising work devoted to the typology of onymic phenomena. In this final part, the researchers examine the variety of mythological lexis in languages and cultures worldwide. The book situates itself on the border of two disciplines of the humanities: linguistics and mythological studies. The reader is offered an interesting comparative analysis of mythonyms. The volume is useful in studies in onomastics, theolinguistics, linguistic cultural studies, ethnolinguistics, comparative and typological linguistics.

Keywords: typological onomastics; mythological onomastics

Дослідження українських учених – новий напрям у слов’янській ономастиці

Резюме

Рецензована книга – остання з п’яти книг монографії Олексія та Ольги Скляренків *Типологічна ономастика*, узагальнювальної праці, присвяченої типології онімних явищ. У цій завершальній частині одеські дослідники міфологічну лексику розглядають у світовому розмаїтті мов та культур. Рецензована праця виконана на стикові двох гуманітарних наук: лінгвістики й міфології. Читачеві пропонують цікаве дослідження міфонімії з позицій зіставного аналізу. Книга, безперечно, актуальна для студій з ономастики, теолінгвістики, лінгвокультурології, етнолінгвістики, зіставного та типологічного мовознавства.

Ключові слова: типологічна ономастика; міфологічна ономастика

Tom 42 serii „Język na Pograniczach”

Bukowina. Wspólne dziedzictwo kulturowe i językowe

Redakcja tomu:

dr hab. Helena Krasowska, prof. inst.
Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0904-5814
E-mail: hkrasowska@ispan.waw.pl

dr Magdalena Pokrzyńska
Uniwersytet Zielonogórski / Muzeum Etnograficzne w Zielonej Górze-Ochli
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8370-0592
E-mail: m.pokrzynska@is.uz.zgora.pl

dr Ewa Wróblewska-Trochimiuk
Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1594-3306
E-mail: ewa.wroblewska@ispan.waw.pl

Redaktorki deklarują brak konfliktu interesów.

Streszczenie

Monografia jest rezultatem wysiłku intelektualnego, którego podjęli się wspólnie naukowcy z Mołdawii, Niemiec, Polski, Rumunii, Stanów Zjednoczonych Ameryki i Ukrainy podczas Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Wspólne dziedzictwo kulturowe i językowe” w Jastrowiu w czerwcu 2019 roku. Na publikację składają się poszerzone wersje wypowiedzi zaprezentowanych podczas tego spotkania. Tom, który oddajemy do rąk Czytelnika, pomyślany jest jako zbiór zróżnicowanych spojrzeń na problematykę dziedzictwa. Języki i kultury i Bukowiny stały się inspiracją dla analiz wychodzących poza tematykę tego regionu. Autorzy tekstów reprezentują różne perspektywy i dyscypliny naukowe: językoznawstwo, kulturoznawstwo, literaturoznawstwo, historię, politologię, socjologię, etnologię i historię sztuki. Do tomu zaproszono doświadczonych naukowców i młodych badaczy zajmujących się bogactwem językowym i kulturowym historycznej Bukowiny, obszaru karpackiego oraz Europy Środkowej.

Książka składa się z trzech części. Część pierwsza obejmuje teksty poświęcone językowi rozumianemu jako dziedzictwo kulturowe. Część druga poświęcona jest pamięci dziedzictwa. Kolejna część prezentuje dziedzictwo kulturowe w działaniach społecznych i aktywności twórczej.

Słowa kluczowe: dziedzictwo językowe; dziedzictwo kulturowe; Bukowina, wspólnota; wspólne dziedzictwo; dziedzictwo pamięci

Volume 42 of the series *Język na Pograniczach*
[Borderland Languages]

Bukovina: Common Cultural and Linguistic Heritage

Editors of the volume:

Dr hab. Helena Krasowska, Associate Professor
Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa
[Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences, Warsaw, Poland]
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0904-5814
Correspondence: hkrasowska@ispan.waw.pl

Dr Magdalena Pokrzyńska
Uniwersytet Zielonogórski / Muzeum Etnograficzne w Zielonej Górze-Ochli
[University of Zielona Góra, Poland / Ethnographic Museum in Zielona Góra-Ochla, Poland]
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8370-0592
Correspondence: m.pokrzynska@is.uz.zgora.pl

Dr Ewa Wróblewska-Trochimiuk
Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa
[Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences, Warsaw, Poland]
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1594-3306
Correspondence: ewa.wroblewska@ispan.waw.pl

The authors declare that they have no competing interests.

Summary

This collective monograph comes as a result of intellectual work undertaken jointly by the American, German, Moldovan, Polish, Romanian and Ukrainian scholars who participated in the international conference entitled "Bukowina: Wspólne dziedzictwo kulturowe i językowe" (Bukovina: Common Cultural and Linguistic Heritage), held in Jastrowie, Poland, in June 2019. The present volume, which contains extended versions of their papers, is conceived as a collection providing different perspectives on the issue of cultural heritage. The cultures and languages of Bukovina have also inspired contributions which go beyond the issues of the region but are related to it in the geographical or cultural sense. The invited authors represent various perspectives and fields of study: linguistics, cultural studies, literary studies, history, political studies, sociology, ethnology and art history. The list of contributors includes experienced scholars and young promising researchers studying the cultural and linguistic richness of the historical Bukovina, the Carpathian region and Central Europe.

The volume consists of three parts. The first one includes contributions on language as cultural heritage. The second part is devoted to the memory of heritage. Part three presents cultural heritage in social and creative activity.

Keywords: linguistic heritage; cultural heritage; Bukovina; community; common heritage; heritage of memory

CYKL BUKOWIŃSKI

1. Feleszko Kazimierz, Molas Jerzy (red.), *Bukowina. Wspólnota kultur i języków*, wyd. Zakład Języków Słowiańskich Uniwersytetu Warszawskiego, Wojewódzki Ośrodek Kultury w Pile, Warszawa 1992.

2. Feleszko Kazimierz, Molas Jerzy, Strutyński Władysław (red.), *Bukowina. Blaski i cienie „Europy w miniaturze"*, wyd. Energeia, Warszawa 1995.

3. Feleszko Kazimierz (red.), *Bukowina po stronie dialogu*, wyd. „Pogranicze", Sejny 1999.

4. Feleszko Kazimierz (red.), *O Bukowinie. Razem czy oddzielnie?*, wyd. Pilski Dom Kultury, Instytut Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Warszawskiego, Piła – Warszawa 2000.

5. Kowalski Zbigniew, Krasowska Helena, Makar Jurij, Strutyński Władysław (red.), *Bukowina. Tradycje i współczesność*, wyd. Pilski Dom Kultury, Uniwersytet Narodowy im. Jurija Fedkowicza, Związek Polaków w Rumunii, Obwodowe Towarzystwo Kultury Polskiej im. A. Mickiewicza w Czerniowcach, Piła – Czerniowce – Suczawa 2006.

6. Kłosek Eugeniusz, Kowalski Zbigniew, Krasowska Helena, Pokrzyńska Magdalena (red.), *Bukowina. Integracja społeczno-kulturowa na pograniczu*, wyd. Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego, Instytut Socjologii Uniwersytetu Zielonogórskiego, Pilski Dom Kultury, Warszawa – Wrocław – Zielona Góra – Piła 2010.

7. Bruja Radu Florian, Krasowska Helena, Pokrzyńska Magdalena (red.), *Bukowina. Inni wśród Swoich*, wyd. Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Wydział Pedagogiki, Psychologii i Socjologii Uniwersytetu Zielonogórskiego, Regionalne Centrum Kultury – Fabryka Emocji w Pile, Warszawa – Zielona Góra – Piła 2017.

8. Krasowska Helena, Pokrzyńska Magdalena, Wróblewska-Trochimiuk Ewa (red.), *Bukowina. Dziedzictwo językowe i kulturowe*, wyd. Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Fundacja Slawistyczna, Muzeum Etnograficzne w Zielonej Górze – Ochli, Regionalne Centrum Kultury – Fabryka Emocji w Pile, Warszawa – Zielona Góra – Piła 2020.

ISBN - 978-83-66369-34-4

